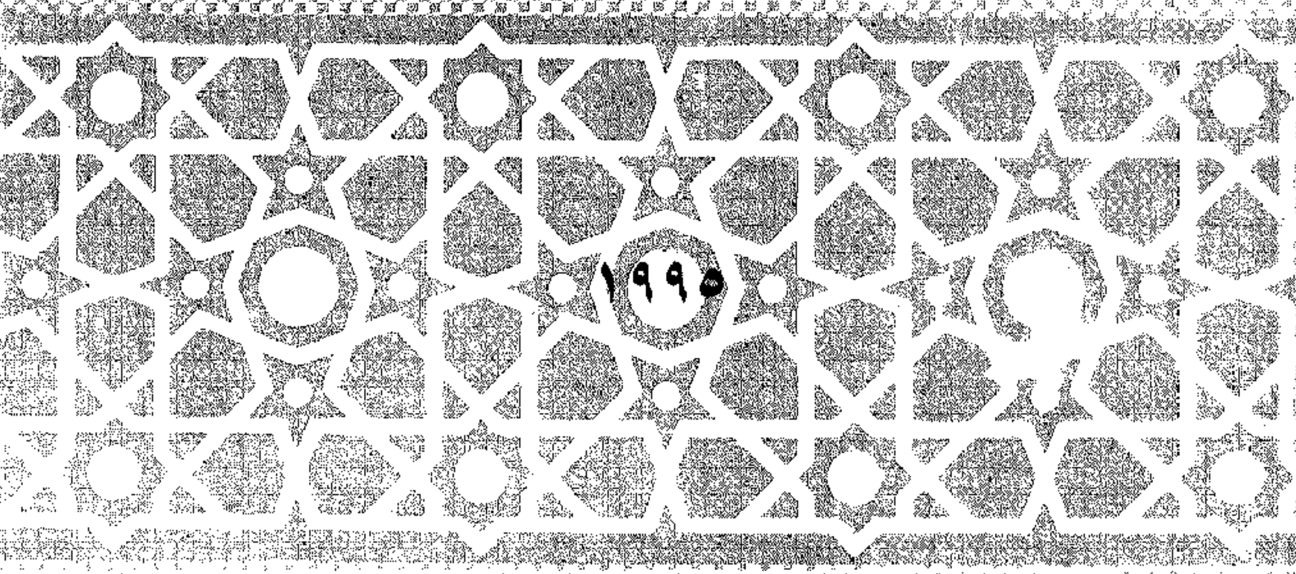
تيارات فلسفية حديثة

الجزء الثاني

دكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الإسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣



اهداءات ٢٠٠٢

ا.د/ يوسف زيدان

مدير المخطوطات و الاهداءات

تيارات فلسفية حديثة

الجزء الثانى

دكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

«اللهم قني شر أولئك
الذين لا يعملون ويضيرهم
أن يعمل الآخرون»

مقدمـة

الطبعة الثانية

يتناول هذا الكتاب الذى يسعدنا أن نقدمه اليوم إلى جمهور القراء استعراض مجموعة من الفلاسفة المحدثين الذين أثروا غاية التأثير على مجريات الفكر الحديث، والذين لا زال لهم أثرهم الكبير على الفكر الفلسفى حتى وقتنا الراهن.

أول هؤلاء هو الفيلسوف الألمانى «كارل ماركس» والذى كانت لفلسفته المتأثرة بالجدل الهيجلى أكبر الأثر على التيارات الفلسفية الأخرى وعلى المجالات التطبيقية، حيث تبنت فلسفته شعوباً كثيرة، ومفكرين عديدين فى الشرق والغرب على حد سواء. ولقد عرضنا فى هذا الكتاب، للبعد الاقتصادى للماركسية من خلال تحليل كتاب ماركس الرئيسى «رأس المال» ثم عرضنا لقوانين المادية الجدلية ونظريته فى المادية التاريخية، وبينا مصادر الماركسية الثلاثة، وعرضنا أخيراً للجانب السياسى والأخلاقى للفكر الماركسى.

أما المفكر الثانى فهو الذى تحدثنا عنه فى هذا الكتاب فهو الفيلسوف الانجليزى المثالى «برنارد بوزانكيت» ، وقد عرضنا لهذا الفيلسوف من خلال تناولنا لحياته ومؤلفاته ومركزه بين رواد المثالية، وعرضنا لطبيعة المنطق المثالى عنده، ثم تناولنا فلسفته الأخلاقية والسياسية والدينية والجمالية بشئ من الاسهاب.

أما صمويل الكسندر وهو المفكر الثالث الذى تناوله هذا الكتاب، فلقد بدأناه بالحديث عن مفاهيم الزمان والمكان. المفهوم العلمى، والفلسفى، والسوسيولوجى، والدينى، والفنى، والذوقى أو التصوفى، والأسطورى ومفاهيم أخرى، وحددنا رأينا فى حقيقة هذه المفاهيم أو عدم حقيقتها.

ثم انتقلنا للحديث عن الزمان المكانى عند صمويل الكسندر، بادئين بالزمان

المكاني الفيزيائي، ومنتقلين إلى تناول الزمان المكاني والمقولات، وأخيراً مفهوم الألوهية عند صمويل الكسندر.

وفي الفصل الرابع انتقلنا الى الشخصية الرابعة، وهو «جورج ادوارد مور» والنقد الموجه إلى المثالية، وبعد أن تعرضنا بالحديث إلى حياته وأعماله ومؤلفاته انتقلنا إلى تناول موقفه من المثالية، وهو موقف الرافض لها، غير القابل لاتجاهاتها ومعانيها.

وعن جابرييل مارسل والفكر الوجودى دار الفصل الخامس، ولقد بدأنا هذا الفصل بالحديث عن خصائص الوجودية ومنهجها (وهو المنهج الفينومينولوجي) ومركز الفلسفة الوجودية بين الفلسفات المعاصرة،ثم انتقلنا إلى الحديث عن عناصر الفلسفة الوجودية عند جابرييل مارسل:نحو فسلفة عينية حقة، والوجود المتجسد، والحرية من حيث هي ارتباط، والتفكير الأول والتفكير الثاني، والسر الانطولوجي، والمشاركة من حيث هي سر، والفلسفة شهادة خلاقة.

أما الفصل السادس والأخير فلقد تناولنا فيه الفكر الفلسفي اللاهوتي عند بردياتف وماريتان وبوبر وتيليش، وفي هذا الصدد بينا أوجه الاتفاق بين هؤلاء المفكرين الأربعة وهو أنهم انطولوجيون، ووجوديون، ويركزون على الفرد المشخص، وأنهم اهتموا بالحياة الإجتماعية وانعكاسات موقفهم عليها، وأنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة. كما بينا أوجه الاختلاف بينهم في مواقفهم المختلفة.

ونحن نرجو أن يحقق هذا الكتاب الهدف الذى وضع من أجله.

والله ولي التوفيق ،،،

المؤلف

الإسكندرية في: ١٩٩٤/١٠/٢٠ ***أ. د. على عبد المعطى***

محتويات الكتاب

الموضـــوع الصفحة

الفصل الثالث

صمويل الكسندر

وفلسفة الزمكان

الموضــــوع	الصفحة

الفصل الأول

ماركس والمادية الجدلية

أولا

البعد الاقتصادى للماركسية

آمن ماركس(*) كما آمن رفيق عمره انجلز (**) بالديالكتيك و لكنهما قلبا الأساس الروحى لهذا الجدل الى أساس مادى بحت يقول ماركس « يرى هيجل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التى يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هى الإله (الخالق – الصانع) للواقع... أما أنا فإنى أرى العكس: إن حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان و متحولة فيه »[1]. ويقول انجلز «إن وحدة العالم ليست فى كيانه، بل فى ماديته. ولا يوجد قط، ولا يمكن أن يكون أبداً فى أى مكان، مادة بدون حركة، و لا حركة بدون مادة ... ولكن إذا تساءلنا... عن ماهية الفكر و الإدراك، وعن مصدرهما، نجد إنهما نتاج الدماغ الانسانى، و أن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... و إذ ذاك يغدو من البداهة أن نتاجات دماغ الإنسان التى هى أيضاً ، عند آخر تحليل ، نتاجات للطبيعة، ليست فى تناقض بل فى إنسجام مع سائر الطبيعة، لقد كان هيجل مثالياً، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صورا أو إنعكاسات للأشياء الواقعية ، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء و تطورها ليست إلا صوراً تعكس الفكرة التى كانت موجودة، و لا أعلم أين، قبل وجود العالم» [2].

لقد كانت فلسفة هيجل تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور

(*) ماركس : كارل ماركس : فيلسوف و سياسى المانى عاش ما بين عامى ١٨١٨ – ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، بؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسى .

(**) انجلز : فريدريك انجلز : فيلسوف وسياسى المانى عاش ما بين عامى ١٨٢٠ – ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد دوهرينج – لودفيج فورباخ، أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة .

(١) ماركس : رأس المال . المجلد الأول . آخر مقدمة الطبعة الثانية .

(٢) انجلز : ضد دوهرينج – الشروح و التعليقات .

العقل، و قد احتفظ ماركس و انجلز بفكرة هيجل عن الدياليكتيك وعن حركة التطور الدائم، و لكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقاً، و لاحظا أنه بالاستناد الى الحياة، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماما : إذ يجب أن نعيد منشأ العقل الى الطبيعة، الى المادة ... وخلافا لهيجل إذن كان ماركس و انجلز ماديين [1].

لقد كان ماركس وانجلز يريان فى ديالكتيك هيجل المذهب الأعمق والأوسع و الألمن، ووضعاه فوق مذهب التطور، و رأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون، وحيد الجانب، يشوه و يفسر السير الواقعي للتطور الذى يتميز أحياناً بقفزات وكوارث وثوارث فى الطبيعة و المجتمع. ولكنهماأنقذا الدياليكتيك الهيجلى من مثاليته بإدخاله فى مفهوم مادى للطبيعة، تكون الطبيعة فيه هى محك اختبار الديالكتيك. يقول انجلز « إننا كلينا، ماركس و أنا، كنا وحدنا تقريبا اللذين عملا لانقاذ الديالكتيك الواعي (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها) ، و ذلك بإدخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة، إن الطبيعة هى محك الاختبار للديالكتيك، و يجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديوم و الألكترونات و تحول العناصر ... الخ) و هذه المواد تزداد كل يوم. وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل، فى نهاية المطاف، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى» [2].

ليس ثمة شئ ثابت راكد، وليس ثمة شئ تام الصنع، فكل شئ فى تحرك وتحول يغشاه ديالكتيك متصل الصيرورة، دائم الحركة بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هى وحدها الأبدية الدائمة، يقول انجلز «ليس هناك من أمر نهائى، مقدس، أما الفلسفة الدياليكتيكية، فهى ترى حتمية الهلاك المحتوم فى كل شيء ،

---

(١) لينين : ماركس – انجلز – الماركسية ص ٥٧ – ٥٨ .

(١) المرجع نفسه : ص ٧٥ .

و ليس ثمة شيء، قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تنقطع ، حركة الصيرورة، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى.

وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ المفكر، و من ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم الخارجي أم في الفكر البشري» [١].

ذهب ماركس و انجلز إذن إلى أن المادة أساس كل شيء، و جوهر كل فكر، وأخلاق، وأن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية و الثقافية. والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن تطور متصل للقوى المادية، كما أن نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية إنما تقاس بدرجة القوى المادية، علاوة على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية و السياسية و الفكرية بوجه عام.

و الحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أي القضية Thesis والنقيض Antithesis والمركب Synthesis، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك محك اختباره الطبيعة.

و يمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسي (رأس المال) في القضايا الأربع التالية :

(١) إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة : «فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج ، و ليس هو عملا من نوع خاص ، بل هو العمل الانساني المجرد ، العمل الانساني بوجه عام» [٢]. وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعياً أو بوقت العمل

---

(١) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٥ .

(٢) انجلز : لودفيج فورباخ ، و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ١٥ .

الضرورى اجتماعياً لانتاج سلعة معينة [١]، فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس « أن المنتجين، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه » [٢]، «إن السلع بوصفها قيما ليست الا كميات محدودة من وقت العمل المتجمد » [٣].

٢ - أن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءا من قيمة عمله، و هذا الجزء هو الزيادة في قيمة ربح صاحب المال، و يظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال، فرأس المال إذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل، فالأول لا يدفع للثانى قيمة عمله، وإنما يدفع اليه فقط ما يكاد يسد رمقه، يقول لينين « فى درجة ما من تطور انتاج السلع يتحول النقد الى رأس مال - لقد كانت صيغة تداول السلع : س (سلعة)-ن (نقد)- س (سلعة)، أى بيع سلعة فى سبيل شراء غيرها، أما صيغة رأس المال العامة فهى بالعكس : ن - س - ن مع ربح . أى شراء فى سبيل بيع مع ربح . و هذه الزيادة (الربح) فى القيمة الأولى للنقد الذى وضع قيد التداول هى ما يسميه ماركس القيمة الزائدة ، و زيادة رأس المال هذه فى التداول الرأسمالى واقع معروف لدى الجميع، إن هذه الزيادة بعينها هى التى تحول المال الى رأس مال بوصفه علاقة إنتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخيا، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة، و لا يمكن لها أيضاً أن تنجم عن إرتفاع الأسعار ، لأن الخسائر والأرباح لدى كل المشترين و البائعين تتوازن[٤] فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة » يجب أن يتمكن صاحب المال من

---

(١) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية ، ص ٢٥ .

(٢) المرجع نفسه : نفس الموضع .

(٣) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٥ .

(٤) ماركس : مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ص ٢٦ .

اكتشاف سلعة في السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة، هي أن تكون مصدرا للقيمة»[١].

أى سلعة تكون عملية استهلاكها في الوقت نفسه عملية تخلق قيمة. وبالفعل هذه السلعة موجودة : إنها قوة العمل الانسانى. إن استهلاكها إنما هو العمل، و العمل يخلق القيمة. إن صاحب المال يشترى قوة العمل بقيمتها التى يحددها، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى .. وحين يشترى صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها، أى أن يجعلها تعمل طوال النهار و لنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى انتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالى أجره عنه[٢].

و من ثم تتراكم كمية معينة من المال في أيدى عدد من الافراد هو في الأصل نتيجة عرق العاملين، الذى سرقه الرأسماليون، نتيجة إحتكار عمل العاملين، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص.

٣ - إن الصناعة الآلية، متى استخدمها الطمع و الجشع تؤدى الى أن يتغلب كبار الماليين على الضعاف من منافسيهم و تأليف شركات قوية تستغل المال الى ابعد حد، و ينتهى الماليون المتواضعون، و أهل الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف المعوزين، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجها لوجه، و لا ينطبق هذا على العامل الصناعى فحسب، بل وعلى العامل الزراعى أيضاً، بل إن الامر بالنسبة الى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ ، ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم، في حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن»[٣].

إن كل تقدم في الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم فى فن نهب العامل وحسب بل وفى فن نهب الأرض أيضاً .

---

(١) لينين ، ماركس - المجلد - الماركسية ص ٢٧ .

(٢) لينين : ماركس - المجلد - الماركسية ص ٢٧ .

(٣) كارل ماركس ، رأس المال ، المجلد الأول نهاية الفصل ١٣ .

٤ – إن الطبقة العاملة وهى الحاصلة على الحق والعدد والقوة، ستفوز حتما على الرأسماليين، فتنتزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فيتناول كل قيمة عمله كاملة، ويجد فيها ما يكفى لإرضاء جميع حاجاته ويزيد، و بهذا يخلص ماركس إلى «أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتما إلى مجتمع اشتراكي. وهو يستخلص ذلك استخلاصا تاما من القانون الاقتصادى لحركة المجتمع الحديث.... ذلك هو الاساس المادى الرئيسى لمجيء الاشتراكية الذى لا مناص منه. إنه المحرك الفكرى و المعنوى، أما العامل المادى لهذا التحول، إنما هو البروليتاريا التى تثقفها الرأسمالية ذاتها وأن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية، الذى يتخذ أشكالا مختلفةومحتوى يغتنى بإستمرار، يصبح حتما، نضالا سياسيا يرمى إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتورية البروليتاريا). ولابد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعية، وأن تؤدى الى انتزاع الملكية من مغتصبها» [1].

(١) لينين : ماركس – انجلز – الماركسية ص ص ٤١ – ٤٢ .

ثانياً

المـادية الجدليـة

و تقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ – قانون وحدة الاضداد وصراعها : كل شيء طبيعي، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد، و لا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهمـا وهذا الصراع بينهما لا يقضي على وحدة الشيء أو الظاهرة، بل يفضي الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، و هذا هو السبيل الى التطور، و يرى ماركس أننا نجد التضاد في الشيء الواحد؛ الحار و البارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الانانية والغيرية، و أن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشيء، و بالتطبيق على الواقع السياسي نجد أن المجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا و البورجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخري – على الرغم من تضادهمـا – إذ أنهمـا يؤلفـان وحـدة النظام الرأسمالي.

٢ – قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفي : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار، أما التغير الكيفي فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات، و يرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم، كمـا يرى أنه إذا أختفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالي وهو النظام الاشتراكي، وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فجأة أي بالانقلاب الثوري المباغت نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٣ – قانون سلب السلب : و هذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى، فتاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة. فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية، و قضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق، و قضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع. ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية، وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادئ كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه. فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادئ انهياره، و لا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله، بل الواقع إنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد، ويرفعه إلى أعلى. و إذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لا نهاية.

ثالثاً

المادية التاريخية

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا للتنظيم الاقتصادى ولأساليب الانتاج أو المادة بوجه عام. ويرى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود. و يرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج، و أن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة :

المجتمع الشيوعى البدائى، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالى، و المجتمع الاشتراكى، وهذا الأخير يرى ماركس أنه سينتهى حتما الى المجتمع الشيوعى حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة.

ويرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الانسانى الذى ابتدأ بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتما الى النظام الشيوعى. وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذى سبقه.

الا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه الى مادية ماركس التاريخية. ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعى ليس له ما يبرره ، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة فى حالة صيرورة مستمرة فإننا لا نفهم دواعى توقفها المفاجىء عند مرحلة المجتمع الشيوعى. وكان الأولى بماركس أن يقرر – اتفاقا مع مذهبه العام – أن التاريخ يعيد نفسه، و أن السلسلة التى قدمها لا تلبث أن تعود و تتكرر، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعى.

رابعاً

مصادر الماركسية الثلاثة

يعتبر مذهب ماركس «الوريث الشرعي لخير ما ابدعته الانسانية في القرن التاسع عشر : الفلسفة الالمانية، والاقتصاد السياسي الانجليزي، و الاشتراكية الفرنسية» [(1)]. ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة :

١ - الفلسفة الالمانية : دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية، وبينا مراراً عديدة الأخطاء التي تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها، و لكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيجل الذي قاد بدوره الى مادية فيورباخ. و أهم هذه المكتسبات الديالكتيك، و نسبية المعارف الانسانية التي تعكس المادة في تطورها الدائم. ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية و طورها، فانتهى بها الى نهايتها المنطقية، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع البشري[(2)].

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادي يشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي و السياسي والثقافي ... الخ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادي ظهرت في مؤلفه الضخم (رأس المال).

٢- الاقتصاد السياسي الانجليزي : لقد تكون الاقتصاد السياسي الكلاسيكي قبل ماركس في انجلترا، أكثر البلدان الرأسمالية تطوراً، خصوصا عند آدم سميث ودافيد ريكاردواللذين ذهبا الى تقرير نظرية فائض القيمة، وواصل ماركس عملهما، فأعطى هذه النظرية أساسا علميا خالصا وطورها بصورة متكاملة وناضجة، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية في نظرية ماركس الاقتصادية.

---

(١) لينين : ماركس - الماركسية ، ص ٦٩ .

(*) فيورباخ : لودفيج ، عاش ما بين عامي ١٨٠٤ - ١٨٧٢ فيلسوف مادي و ملحد ألماني .

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٠ .

٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما انهار النظام الاقطاعي، و رأى المجتمع الرأسمالي الحر النور، تبين فورا أن هذه الحرية تعني نظاما جديدا لاضطهاد العمال واستثمارهم، فقامت الثورات العاصفة في كل مكان في أوربا و خاصة في فرنسا ، موضحة أن النضال الطبقي هو أساس كل تطور و قوته المحركة. و لقد كان للثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة النضال ، و ضرورة القضاء على سيطرة الاقطاع و رأس المال، في سبيل اقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة البروليتارية. و لقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية[١] والاقتصادية.

---

(١) لينين، المرجع السابق . ص ٧٥ .

خامساً

الجانب السياسي للماركسية

والجانب السياسي للماركسية هو محورها وجوهرها، وهو متوافق تماما مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية، ولا زال مداد الاقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية. كما كتبت لآرائه النجاح عند تطبيقها في كثير من المجتمعات التي لا زالت تعيش بين ظهرانينا حتى هذه الأيام.

و الماركسية لا تقوم على الأوهام، و لا تتركز على الأحلام، إنما تنطلق من مفهوم الانسان بوجه عام، وتنظر في الوقت عينه في علاقة هذا الانسان بالبيئة التي تكتنفه، كما أنها تضع في اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية و اقتصادية تلازم الانسان، وتحدد أخلاقه، وأهدافه العليا.

و الانسان في نظر الماركسية مفهوم نسبي بالدرجة الأولى، ذلك أن مفهوم الانسانية يتبدل و يتغير و يتجدد، ومع ذلك فكل تغير و تجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم، و بعبارة أخرى إن الانسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلو أبدى ، بل سيظل أبدا مرحلة انتقالية، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الانسانية في معنى الخلود، ومن الممتنع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة انسانية خالدة[1].

إن ذات الانسان عند الماركسيين إنما تتجلى في عمله اليومي، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها الا في إطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد، ونتاج خيالي من نتاجه، وعلاقة الانسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية «إن الانسان عندهم يحيا على وجه الأرض وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر

---

(1) Herve,P. : L'Homme Marxist , Les Grands Appels de l'Homme contemporain , P. 79 .

بمنظور، أو شاهد بما يرى ... إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح.

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل إنسان منخرط فى الجماعة، غارق فى يمها، يعرف التكتل الشعبى، و يعى حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق و الأجر و الغذاء والكساء والسكن وسائر الأمور التى تذخر بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر و يفكر كما يشعر الناس، عامتهم، ويفكرون، عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الاعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه و أمانيه. الماركسية إذن تؤمن بأن الانسان كائن سياسى واجتماعى مناضل.

و الماركسية تحارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى، وتنادى بالمساواة، ويرى انجلز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً و سياسيا «الدور النظرى يتجلى فى رأى روسو، و الدور العملى السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى، والمساواة تلعب دورا هاما فى دفع الحركة الاشتراكية فى معظم الاقطار» (١).

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضا لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر، من حيث هم بشر، شيئا مشتركا، وأن البشر فى حدود هذا الحيز المشترك متساوون، هذه الفكرة قديمة قدم العالم، و لكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة، سمة اتصاف الانسان بأنه انسان، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم أناس، ففى أقدم المجتمعات، المجتمعات البدائية كان من الجائز أن نتناول المساواة، فى أقصى حدودها ، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء و العبيد

---

(١) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٣٥ .

واجانب محرومين منها. وقد كان التفاوت و عدم المساواة لدى الاغريق والرومان أعظم من أية مساواة ... حقا لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريبا ، الا إنها ميزت بين الأحرار و العبيد ... والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة ما بقي ثمة تقابل بين الاحرار وبين العبيد» [1].

ويمضي انجلز في دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة، وهو تساويهم إزاء الخطيئة الأصلية، وهذا يواءم كل المواءمة اتصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين.. وأن ننفي الاشتراك بالخيرات التي ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالاحرى الى تضامن المضطهدين أكثر من رجوعها الى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية. وقد نمت من جهة أخرى في قلب العصر الوسيط الطبقة التي سيوكل اليها، أثر تطورها القادم، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة، وهي الطبقة البورجوازية، و تتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية، وإقامة التساوي بالحقوق بحذف التفاوت الاقطاعي وغدت هذه المطالب موضوع الساعة في نظر التقدم الاقتصادي في المجتمع آنذاك، ولم يكن في وسعها الا أن تكسب مجالا أعظم، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب، بل وجب أن تطلب بالمساواة عينها لمصلحة الجماهير الغفيرة جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم، في غرسهم بدرجات العبودية كلها، أن يقدموا بالمجان معظم وقتهم للعمل في خدمة سيدهم الاقطاعي وأن يبذلوا له و للدولة تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات الاقطاعية، و حذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية، وسائر ضروب الامتيازات

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٣٧ .

السياسية»[١].

وحينما انحلت الامبراطورية الرومانية، وعاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها إرتباط الند بالند «نمت هذه الدول نموا برجوازيا، وأصبح من الطبيعي أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية، وأن تعلن الحرية والمساواة على إنهما حقوق الانسان. ومما يبين اتصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي هو أول دستور اعترف بها، يؤيد في الوقت ذاته استبعاد الملونين الموجودين في أمريكا، لقد أنكرت الامتيازات الطبقية، وقدست الامتيازات العرقية[٢].

ثم يستمر انجلز في بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية واعلان الدستور الامريكي فيقول «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرنقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة، صحبتها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظلها بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواه، وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا. بمحو الطبقات ذاتها ... أولا على شكل ديني بالاستناد الى المسيحية الأولى، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها، نظريات المساواه. وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها، ووجدوا أن المساواة ينبغي ألا تقوم في الظاهر وحسب، أي في مجال الدولة وحده، بل ينبغي أن تتحقق كذلك بالفعل في المجالين الاقتصادى والاجتماعي» [٣].

ويخلص انجلز الى التأكيد بأن «فكرة المساواة سواء في شكلها البرجوازي أو في شكلها البروليتاري، إنما هي نتاج التاريخ ... وإن في وسعنا أن نرى في هذه الفكرة

(١) المرجع نفسه. ص ١٢٨ .

(٢) المرجع نفسه. نفس الموضع .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٣٩ .

كل ما نشاء و نريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة، و لئن بدت اليوم، فى هذا المعنى أو ذاك، أمرا بديهيا فى نظر الجمهور الغفير، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبى عميق الجذور، فما ذلك إلا لأنها حقيقة بديهية، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع، و لأنها كانت شغل الناس الشاغل فى ثقافة القرن الثامن عشر كله» [١].

ولكن هل تقر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة ، ذلك المبدأ الذى يعنى صهر الناس جميعاً في بوتقه واحدة، و صبهم في قالب واحد؟ إن المساواة التى تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التي تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية. فإذا زعم بروردون [*] . مثلا أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الانتاج فيه تخضع لملكية مشتركة فعلا لا لملكية موزعة. وغاية ما يهدف اليه الماركسيون أن يأتى النضال الطبقى على المجتمع البرجوازى فيدك صرحه، وينسف دعائمه نسفا ، و يستعيض عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع بحبوحة ودعة و ترف وعطالة وتقاعس، إنه لن يكون مجتمعاً سكونيا راكداً يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل، أو يبذل جهدا، بل إن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح، وستطرح فيه مسائل جديدة، تقوم فيه نقائض ومفارقات، وإن تصور أى مجتمع على وجه يغاير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعا ميتا ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها .

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية الى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعي. و يصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الانتاج لا تبقى فيه ملكا خاصا للأفراد بل تغدو ملك المجتمع

---

(١) المرجع نفسه. الموضع نفسه .

(*) بيير جوزيف برودون كاتب سياسى و اقتصادى و اجتماعى فرنسى عاش ما بين عامى ١٨٠٩ – ١٨٦٥ .

كله. وكل عضو من اعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل، وينال من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به. وبموجب هذا الايصال ينال من المخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه. وبعد طرح كمية العمل التى توجه للمخصصات العامة، ينال كل عامل بمقدار ما بذله.

و يبدو أن المساواة هنا تامة، وكلنا فى الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى، والحق المتساوى إنما هو إخلال بالمساواة، ذلك أن الناس ليسوا متساوين؟ أحدهم قوى و الآخر ضعيف، أحدهم متزوج و الآخر أعزب، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال و لدى الآخر عدد أقل... إلخ ويخلص ماركس الى أنه عند تساوى العمل و بالتالى تساوى الحصة من مخصصات الاستهلاك الاجتماعى ينال الواحد عمليا أكثر من الآخر، ويظهر أغنى من الآخر، ولتلافى هذه النتائج ينبغى للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو.

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة، إذ تبقى فروق فى الثروة، وهى فروق مجحفة، ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح أمراً محالا، لأنه يصبح من غير الممكن أن يستولى كملكية خاصة على وسائل الانتاج، على المعامل و الآلات و الأرض وغير ذلك، ويترتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازى، وهنا تبقى الحاجة الى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الانتاج ، و بذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات[1].

لابد إذن من وجود الدولة فى هذه المرحلة الاولى والدنيا من المجتمع الشيوعى إنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازى» ، البرجوازى، الذى يحفظ عدم المساواة الواقعية. إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد الا عند تحقيق الشرعية الكاملة، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى.

---

(١) لينين : الدولة و الثورة ، الترجمة العربية ص ١٢٣ .

وبعد أن تزول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، و يصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للأفراد، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، عندئذ فقط تصبح فى الامكان تخطى أفق الحق البرجوازى الضيق، و يصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره : من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقا للديموقراطية أهمية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحررها، و الديمقراطية تعنى المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذ أفهم فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا تعنى غير المساواة الشكلية. ومن هنا نعلم أن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة، و إنها تعنى الاعتراف الشكلى بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى ادارتها، و لهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية، طبقة البروليتاريا، ضد الرأسمالية وتعطى امكانية تحطيم آلة الدولة البرجوازية – الجيش النظامى والشرطة، ودواوين الموظفين – وجعلها هباء منثورا، ومحوها عن وجه الأرض، واستبدالها بآلة دولة أكثر ديموقراطية تعنى بجماهير العمال المسلحين، ومن ثم، باشتراك الشعب كله فى الشرطة الشعبية [١].

* * *

ولكن ما هو مفهوم الدولة عند الماركسية؟ وما هو جوهرها؟ ما هو دورها؟ وما هو موقف البروليتاريا منها؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة

(١) المرجع نفسه . ص ١٢٩ .

وتعقيدا. ويقول لينين « لا تكاد توجد مسألة شوهها عن عمد وعن غير عمد، ممثلو العلم البرجوازى والفلسفة البرجوازية والحقوق البرجوازية، الاقتصاد السياسى البرجوازى، و الصحافة البرجوازية بمقدار تشويههم مسألة الدولة، وكثيرا ما تخلط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية، وكثيرا ما يجرى ذلك، لا من قبل ممثلى التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعى من جانبهم)، بل أيضا من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية، اناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيرا ما تكون معقدة - تقول أن الدولة شئ ما الهى، شئ ما خارق، وأنها قوة ما عاشت بها البشرية، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم، وتحمل معها شيئا ليس من الانسان، بل يعطى له من خارجه، أى أنها قوة إلهية المنشأ » [1].

و يربط لينين بين هذه المزاعم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية، فهذه المصالح و تلك التعاليم «تبرر الامتيازات الاجتماعية تبرز وجود الرأسمالية» [2]. ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة، و يستمد من كتاب انجلز المعروف «أصل العائلة و الملكية الخاصة والدولة» زادا تاريخيا وسياسيا غزيرا، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الانسان للانسان. وانقسام المجتمع الى طبقات يسيطر بعضها على بعض. يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام و تنظيم العمل على قوة العادات و التقاليد، وعلى النفوذ أو الاحترام الذى يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتى كثيرا ما كن فى ذلك العهد لا فى وضع مساو لوضع الرجال وحسب، بل فى وضع أعلى فى حالات نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أو الدولة بوصفها جهازا خاصا لقسر الناس، قد

---

(١) المرجع نفسه. ص ٥ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٧ .

ظهر إنقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يتملك على الدوام عمل الآخرين، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر» (١) .

كان المجتمع الشيوعى البدائى خلوا من الارستقراطيين. ثم ظهر مجتمع الرقيق، المجتمع القائم على العبودية، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكى عبيد أول انقسام كبير الى طبقات، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الانتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضاً . ثم ظهر مجتمع الاقطاع، فكان الانقسام الاساسى فى المجتمع : كبار مالكى الأراضى، سادة الفلاحين، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكا تاما، ولكن مالك الأرض الإقطاعى لم يكن يعتبر مالكا للفلاح كما يملك الاشياء، إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأخير وإكراهه على أداء بعض فروض الطاعة .

ونتج عن تطور التجارة، والتداول النقدى، وانتشار الصناعة، وظهور السوق العالمية، قيام طبقة جديدة هى طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد، ظهرت سلطة رأس المال» (٢) .

وأن مالكى رأس المال، مالكى الأرض، مالكى المصانع و المعامل، كانوا ومازالوا يؤلفون فى مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله، وبالتالى تتصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره، هذا الجمهور الذى يتألف معظمه من بروليتاريين، من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش الا من بيع سواعدهم، من بيع قوة عملهم فى مجرى الانتاج ، فقد انقسموا مع مجئ الرأسمالية الى قسمين : تحول أحدهما (الأكثرية) الى بروليتاريين وتحول الآخر (الأقلية) الى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية (٣) .

---

(١) المرجع نفسه. ص ١٠ .

(٢) المرجع نفسه . ص ١١ .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٢ .

وبالرغم من جميع الثورات، وجميع التقلبات السياسية التى اجتاحت تطور البشرية وأدت الى انتقالها من مجتمع الرقيق الى مجتمع الاقطاع الى المجتمع الرأسمالى ثم الى النضال العالمى الراهن ضد الرأسمالية فإن «الدولة كانت على الدوام جهازا معينا يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون بتاتا، أو تقريبا، بأى عمل غير الحكم، ينقسم الناس الى محكومين والى اختصاصيين فى الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم إسم الحكام أو ممثلى الدولة. وهذا الجهاز. هذا الفريق من الناس الذى يحكم الآخرين، يجعل فى يديه دوما جهازا معينا للقسر الجسدى سواء تجلى قسر الناس هذا فى العصا البدائية. أو فى طراز سلاح فى عصر الرقيق، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى وأخيرا فى السلاح الراهن الذى بلغته فى القرن العشرين معجزات التكنيك ... لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون، وفى أيديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى، جهاز للعنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكنيك فى كل عصر» [١].

و يستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة فى حالة عدم وجود الطبقات، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول إن الدولة هى آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم ، و تنوعت أساليب الحكم وأنظمته، فإن فحوى الأمر لا يتغير. حقا إن «الجمهورية الديمقراطية، والحق الانتخابى العام همـا، بالمقارنة مع نظام الاقطاع، تقدم هائل : فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الاتحاد ومن الترامى ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هى وحدها التى مكنت

---

(١) المرجع نفسه. ص ١٤ .

طبقة البروليتاريين المظلومة، بفضل ثقافة المدن، من وعى نفسها ومن أنشاء حركة العمال العالمية، ومن تنظيم العمال في العالم كله في أحزاب، في الاحزاب الاشتراكية التي تقود عن ادراك نضال الجماهير ... ولكن المنافقين الواعين من العلماء و الكهان ليسوا بالوحيدين في تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع» (١) .

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة فيقول نحن ننبذ جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هي المساواة العامة، فما ذلك غير خداع، فالمساواة محالة ما بقى الاستثمار، ولا يمكن لمالك الارض أن يكون مساويا للعامل، ولا للجائع أن يكون مساويا للشبعان. إن البروليتاريا ترمى تلك الآلة التي تحمل اسم الدولة، والتي يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع، ويصدقون بشأنها الاساطير القديمة القائلة إنها سلطة الشعب كله، وتعلن البروليتاريا، أن ذلك كذب برجوازى، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من ايدى الرأسماليين و أخذناها لانفسنا، وبهذه الالة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله «وعندما ينعدم في الدنيا امكان الاستثمار، عندما ينعدم ملاكو الأراضى، وملاكو المصانع، عندما يزول هذا الوضع الذى يصاب فيه البعض بالتخمة و يجوع آخرون، عندما تزول امكانات ذلك، عندئذ نترك هذه الالة للتحطيم. عندئذ تزول الدولة، و يزول الاستثمار (٢) .

وهكذا تقرر الماركسية أن «الدولة عنف منظم، و إنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسما الى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد في مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة، كما يزعم، فوق المجتمع ومعقولة عنه الى حد ما (٣) .

---

(١) المرجع نفسه . ص ٢٨ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٣٠ .

(٣) لينين : ماركس – انجلز – الماركسية . ص ٤٤ .

وهذه الدولة التي ولدت في قلب التناحرات الطبقية، وتصبح «دولة الطبقة الأقوى، الطبقة المسيطرة إقتصادياً، والتي تغدو أيضاً، بفضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاخضاع الطبقة المظلومة واستثمارها» [1].

إن الاشتراكية إذ تؤدى الى الغاء الطبقات، تقود بالتالى الى الغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلا أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الانتاج فى صالح المجتمع بأسره، هو فى الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يصبح نافلا فى ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه [2].

يقول انجلز «إن المجتمع الذى سينظم الانتاج على اساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيعيد كل آلة الدولة، الى المكان اللائق بها الى متحف الاثار إلى جانب المغزل اليدوى و الفأس البرونزية» [3].

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متغايران، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل و روسو وغيرهما، إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة الا و انتهت الحرية ، و أن السبيل الى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة – هذا العنف المنظم – مع تطور المجتمعات حتى نصل الى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة الغاء تاما، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية الحقيقية. فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

* * *

(١) انجلز : أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة ص ٤٤ .

(٢) لينين : ماركس – انجلز – الماركسية . ص ٤٥ .

(٣) انجلز : أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة ص ٤٥ .

الا أن زوال الدولة، و زوال الاستثمار، يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية الى المرحلة الشيوعية، وهذا لا يتم الا عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالي الحافل بالتناقضات، الى مجتمع ديموقراطي برئ من القسر و الإكراه مجتمع الغد، المجتمع الشيوعي، وقد درس لينين هذه الديكتاتورية نظرا وعملا، وبين أنها اداة الثورة البروليتارية، وأن هذه الثورة عينها لا تتوخى النضال فى سبيل تحرر البروليتاريين فى قطر واحد معين، بل أن «مهمة الثورة المنتصرة هى القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق فى بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وايقاظ الثورة فى جميع الاقطار» (١).

ومن هنا ألح لينين «على ضرورة محاربة الميل الى الانحصار فى النطاق القومى الصرف، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم الى أبعد من حدود أفقهم القومى - مبينا ضرورة - بيان واجب التضامن الطبقى بين البروليتاريا فى الأمم المظلومة وبين البروليتاريا فى البلدان المسيطرة، بغية القضاء على العدو المشترك»(٢) إن على الاشتراكى الديموقراطى الحق أن «يناضل ضد ضيق الافق القومى. وضد الميل الى الانحصار والانعزال والى التمسك بالأوضاع الخاصة، وأن يكون من انصار النظر الى الحركة بمجموعها وشمولها، وأن يكون من أنصار أخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة»(٣).

أن الأهمية الحقة، واتحاد الشعوب فى المستقبل، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية فى ظل نظام اقتصادى عالمى واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتارى العالمى «وتثقيف الجماهير الكادحة فى الأمم المسيطرة و الأمم المظلومة المضطهدة على السواء، بروح الأهمية الثورية» (٤).

(١) ستالين : أسس اللينينية ، الترجمة العربية ص ٤٠ .
(٢) المرجع نفسه . ٧٩ .
(٣) المرجع نفسه . ٨١ .
(٤) المرجع نفسه . ٨٠.

تحدث لينين فى بحوثه و محاضراته و كتبه عن صلة الأمم والدول و الاقوام والطبقات بعضها البعض، وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة، وفى طليعتها مسألة الحرب والاستعمار، ورأى أن حرب ١٩١٤ – ١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حرب استعمارية، حربا من أجل تقسيم العالم، من أجل إقتسام و إعادة اقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ومنها ما تكون غير ذلك «ولكن الحرب العالمية الأولى تدل، دلالة مثيلاتها، على أن قطاع الطرق الماليين يتوخون نوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب ... تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخدعتهم وضللتهم، وعلى صعيد الخراب العالمى الذى سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التى لا يمكنها أن تنتهى الى غير الثورة البروليتارية وظفرها، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الاحوال التى يتأتى عليها أن تجتازها[١].

أما الاستعمار، وهو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة، درجة عالية جدا، وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية جدا مريعا، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع فى منتهى الشدة و القوة، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار، أى الرأسمالية التى سعت الى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها ، إلا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها ، ذلك أن الاستعمار ينمى التناقضات الداخلية فى المجتمع، ويمهد فى الوقت نفسه الى السير فى طريق الاشتراكية .

---

(١) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية . الترجمة العربية ص ١٠ .

سادساً

هل هناك أخلاق ماركسية

ذهب الكثيرون الى أنه لا توجد أخلاق في الفلسفة الماركسية و أن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق فى المذهب الماركسى، والواقع أن للماركسية مذهبا أخلاقيا يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الاخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ فى المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعى.. يقول لينين فى هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية و الحقد لدى الجماهير، تنمية الوعى الطبقى وإجادة تكتل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيدا، ليس واجبكم أن تلموا شعث قواكم لدعم سلطة العمال و الفلاحين و صونها من غزو الرأسماليين و حسب ، فذاك ينبغى أن تفعلوه، وقد فهمتم ذلك حق الفهم ... لقد زال النظام القديم، كما كان يجب أن يزول، وتحول إلى أطلال، كما كان ينبغى أن يتحول. وقد مهدت الأرض، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعى الشباب المجتمع الشيوعى. البناء هذا هو شعاركم . ولن تقدروا على تحقيق ذلك الا إذا تمثلتم العلم الحديث كله، وأجدتم ترجمة الشيوعية من صيغ و أوامر و تعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب، إلى شئ حى ينسق مباشرة عملكم فاتخذتم الشيوعية هاديا يرشد نشاطكم العملى كله .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر فى سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالاخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية؟ بديهى أنهم يزعمون غالبا أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا، وتتهمنا البرجوازية فى الأغلب، بأننا نهدم كل أخلاق «وفى تلك خلط يشوش الأفكار ليزرع الاضطراب، ويبث الضلال فى عقول العمال والفلاحين فبأى معنى ننكر،

نحن، الاخلاق؟ إننا ننكر الاخلاق الذى تبشر بها البرجوازية فى دعواها أن الاخلاق مشتقة من أوامر الله، مع هذه النقطة نقول، بداهة، إننا لا نؤمن بالله وإننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك العقاريين البرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية ... وكل أخلاق من هذا النوع. أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الأنسان، غريبة عن الطبقات، نحن لها منكرون نقول إنها خداع يغش العمال و الفلاحين و يضمر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار و الرأسماليين».

ويستمر لينين فيربط بين الاخلاق و النضال البروليتارى فيقول «نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقى البروليتارى، وتشتق من هذه المصلحة. قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين .

وقد ترتب علينا أن نهدم ذلك كله، وأن نقلب المضطهدين، وكان من الضرورى أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك، ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذى يوكل الى الاله الطيب، لأن هذا الاتحاد لم يكون فى وسعه أن يصدر الا عن المعامل و المصانع الا عن البروليتاريا المثقفة و قد استيقظت من رقدتها الطويلة، وغفوتها المديدة ... إن الاخلاق ، إذا نظرنا اليها خارج المجتمع الانسانى، لم تكن فى رأينا موجودة. وعندنا أن الاخلاق ، كل الاخلاق، تتبع مصالح النضال الطبقى البروليتارى.

ويمضى لينين فى تحديد منازل النضال، وبيان ما يشبه أن يكون فى نظرة الانتقال من جهاد أصغر إلى جهاد أعظم فيقول «لم يكن من العسير طرد القيصر . لأن أياما قليلة كانت تكفى و لم يكن عسيرا جدا طرد الملاك العقاريين – لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور – ولم يكن عسيرا كذلك طرد الرأسماليين، ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة وعنفا حذف الطبقات ، فالانقسام

الى عمال وفلاحين يظل دائما، واذا قبع فلاح فى قطعة أرضه، وتملك فائض قمحه، أى القمح الذى لا يحتاج هو اليه، لا من أجل نفسه، ولا من أجل ماشيته، وغدا الآخرون، جميع الآخرون، يحتاجون رغم ذلك الى الخبز ، تحول هذا الفلاح عندئذ الى مستغل، وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول : (ماذا يعنينى أن يجوع الآخرون ؟ إنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحى بثمن أعلى). إن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة على أرض مشتركة. فى معامل ومصانع مشتركة، وبحسب نظام مشترك. فهل هذا سهل التحقيق؟ إنكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد عسرا منه عندما كان يستلزم طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين .

فمن واجب البروليتاريا ، هذه المرة، أن تعيد تربية و تثقيف قسم من الفلاحين، وأن تجذب الى صفوفها الفلاحين العمال لتقضى على مقاومة الفلاحين الموسرين . الذين يثرون من بؤس الآخرين».

«ذلك هو هدف النضال البروليتارى الذى لم يتحقق بعد، و لا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر، و طرد الملاك العقاريين الكبار و الرأسماليين، وأن تحقق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذى ندعوه ديكتاتورية البروليتاريين، ينبغى أن تخضع المصالح جميعا لهذا النضال وتخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته».

إن الاخلاق فى نظر الشيوعية، تتمثل كلها فى نظام التضامن المتسق، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية، ونفضح القصص الكاذبة الملفقة فى موضوع الأخلاق، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالمجتمع الانسانى إلى أعلى والنهوض به للتحرر من استغلال العمل.

الفصل الثانى
برنارد بوزانكيت
قمة المثالية فى انجلترا

أولاً : بوزانكيت

حياته و مؤلفاته و مركزه بين فلاسفة المثالية

أولاً: بوزانكيت

حياته، ومؤلفاته، ومركزه بين

فلاسفة المثالية

أ - حياته :

الفلسفة هي معيار ذاتها، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقتراحات و بواعث، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هى كل ما نملكه، فإن عملنا كطلاب فلسفة يجب أن يتطبع ويتشكل بما نتأثر به بعمق فى حياتنا، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التي تعبر و ترمز لها نظرياتنا وفلسفاتنا. وعلى ذلك فإن بوزانكيت يري أنه ما من تأثير عميق في حياتنا إلا وله إنعكاس على فلسفتنا، و أن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بخبرات الحياة.

هكذا يبدأ بوزانكيت الفيلسوف المثالي الانجليزي مقاله الرائع عن الحياة والفلسفة، ذلك المقال الذى أورى فيه كيف تكونت فلسفته إبتداء من حياته أو بمعنى آخر كيف أثرت الاحداث و القراءات والتجارب والخبرات التى تمرس بها فى حياته على بنائه الفلسفى ونسقة الميتافيزيقى.

* * *

ولد برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet فى الرابع عشر من مايو عام ١٨٤٨ ببلدة روك هول مقاطعة نورثو مبرلند بإنجلترا عن أبوين ثريين، ومن أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متآزرة و متعاونة ومتحابة، تنأي عن الانعزال والانانية وتقبل علي المشاركة في الحياة بأوسع معانيها، محققة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together، و لقد اهتمت عائلته بتثقيفه وتعليمه خلال اتجاهات دينية صارمة، بائة فيه روح التعاون و التآزر و الحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية

الشاملة، واعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته في الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحا مقبلا على الحياة الاجتماعية بأوسع معانيها.

وظل بوزانكيت على هذا النحو، مستلهما من أسرته ينابيع التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكليتي هارو وباليول بإكسفورد حيث كانت هذه الجامعة في تلك الآونة مركزا ضخما للحركة المثالية في انجلترا. ولقد كان بوزانكيت متأثراً آنذاك بجرين ونيومان، وعجبا أن يذهب بوزانكيت إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب في التحاقه بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية بوزانكيت الأولى.

ولقد أصبح بوزانكيت من عام ١٨٧١ مدرسا بتلك الجامعة فساهم في إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويناصرها و يعززها حتى عام ١٨٨١ حيث ترك عمله الجامعي مرتحلا إلى لندن التي جعلها بعد ذلك مقره الدائم.

* * *

وفي لندن أهتم بوزانكيت إهتماما كبيرا بالمجتمع و تنظيمه، و بالحياة الاجتماعية، وبالقاء المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصبا معينا، ولعل ثروته وموارده الضخمة قد أعانته على تحقيق ذلك، وفي هذه الفترة وفي عام ١٨٨٤ قام بوزانكيت بنشر و اشترك في ترجمة كتاب لوتسة « المنطق و الميتافيزيقا Logic and metaphysics ، و بعد عامين قام بترجمة كتاب هيجل «مدخل إلى فلسفة الفن الجميل » Introduction to the philosophy of fine-art. وفي هذه الفترة أيضاً كان إهتمام بوزانكيت منصبا على المنطق و المعرفة، فنجده يكتب عام ١٨٨٣ مقالا عن المنطق كعلم للمعرفة، كما ينشر في عام ١٨٨٥ كتابه «المعرفة والواقع Knowledge and reality ، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذى

يقع في مجلدين كبيرين « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic or The Morphology of the Knowledge وفي عام ١٨٨٥ يظهر كتابه أسس المنطق Essentials of Logic.

كما اهتم أيضاً وفي هذه الفترة بالنواحي الجمالية والدينية إلى جانب النواحي المعرفية والمنطقية. فلقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى «تاريخ علم الجمال» Ahistory of Aesthetic كما نشر في العام الذى يليه كتابه «مدنية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity and other studies كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون Companion to plato's Republic .

وفي عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة انجليزية لكتاب زيجفارت «المنطق»، وكانت مترجمة هذا الكتاب هي هيلين دندى، فأعجب بها بوزانكيت، ولعل أهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الأهتمام و نفس الخط المثالى عنده وعند هيلين دندى ولهذا فقد تم اقترانه بها في نفس العام، و مكث ثمانية سنين بعد زواجه لا يمارس عملا رسميا، وامتد به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣، وهو العام الذى عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفسلفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز، وفي الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣، نشر بوزانكيت كتابه «سيكولوجية الذات الاخلاقية» Psychology of the moral self عام ١٨٩٧. وفي عام ١٨٩٩ نشر بوزانكيت مؤلفه الضخم عن النظرية الفلسفية للدولة The Philosophical theory of the state، ويمكن أن يقال بوجه عام بأن الكتابات التي سادت هذه الفترة هي سياسية وأخلاقية في المحل الأول، أو هي تطبيق للخط المثالى الكلى على مجالى الأخلاق والسياسة.

* * *

ولقد مكث بوزانكيت في وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز لمدة خمس سنوات إنتهت في عام ١٩٠٨، لكنه ألقى في جامعة أدنبرج محاضرات عن مبدأ الشخصية و القيمة The Principles of Individuality and Value وقيمة ومصير الفرد The value and destiny of the Individual في عامى ١٩١٢ - ١٩١٣ وظل بعد هذا يؤلف، فكتب في عام ١٩١٣ كتابه «التمييز بين الذهن و موضوعاته، ثم تلاه في عام ١٩١٥ بكتابه « ثلاث محاورات في علم الجمال، كما كتب كتابا في الاخلاق أسماء «بعض الإقتراحات في الاخلاق».

ثم ظهر له كتابان في عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته و عن أن جوهر و لباب الدين هو الاعتقاد، والاعتقاد وحده، وقد سمى هذا الكتاب باسم «ما هو الدين» What religion is أما الكتاب الثاني فيعتبر ختاماً لأبحاثه في المنطق. وقد أسماه التضمن و الاستدلال التسلسلي Implication-and Linear inference وقد ذهب في هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذى يجب أن نأخذه موضوع الاعتبار هو الاستدلال النسقي والعضوى الذى تترابط خلاله كل الأحكام وكل الخبرات في كلية ووحدة مترابطة، وليس الاستدلال التسلسلي الذى ينظر إلى الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبعثرة.

وتأكيدا لإتجاه بوزانكيت الوحدوى و الكلى هذا نجد بوزانكيت يحاول التوفيق بين الآراء و الفلسفات المتعارضة في كتاب له أسماه «التقاء الاضداد في الفلسفة المعاصرة». وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١، كما نشر بوزانكيت أيضاً في هذه المرحلة العصيبه من حياته مؤلفات عديدة أخرى، فظهر له كتاب «المثل العليا الاجتماعية والدولية» و «ثلاثة فصول في طبيعة العقل»، كما نشر له مويرهيد مقاله الطيب عن «الحياة و الفلسفة » عام ١٩٢٤، وهو المقال الذى بين فيه بوزانكيت

تأثير الأحداث العميقة فى حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفى وبنائه الميتافيزيقى، وفى عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب «العلم و الفلسفة ومقالات أخرى » بالاشتراك مع ر. س. بوزانكيت.

وفى الثامن من فبراير عام ١٩٢٣ ، توفى بوزانكيت فى لندن، بعد أن شارك فى الحياة الاجتماعية، وساهم بتأليفاته المثالية فى الجانبين الفكرى والتطبيقى.

لقد اتسم بوزانكيت بصفة الموسوعية، كما اتسم بسمة التعمق فى نفس الوقت.

وكان فى حياته ودودا عطوفا، حلو المعشر كثير العلاقات،يقبل على الناس ويقبلوا عليه، بعكس رفيقة برادلى الذى قفل على نفسه صومعته الفكرية، مغلقا عليه جميع أبوابها موصدا إياها بفكر مركز وتفكير ثابت.

وإذا كنا فى الفلسفة لا نعنى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها موجهة ومؤثرة فى بنائه الفلسفى، فإن بوزانكيت يكفينا مؤونة البحث عن هذه النقطة، ذلك أنه اعطانا فى مقاله الطيب «الحياة و الفلسفة » الذى نشره له موبرهيد بعد وفاته بعام واحد، وفى عام ١٩٢٤ ، التجارب العميقة التى شكلت مذهبه و نسقه الفلسفى فلنترك لبوزانكيت الآن الحديث عن هذه النقطة.

* * *

يقول بوزانكيت لقد أخبرنى فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظرياتى الاجتماعية والسياسية الا حينما قام بزيارة منزلى القديم فى مزرعة نرثمبرين Northum Brain ومنزلى القديم فى تلك المقاطعة كان مأوى لأسلافى واجدادى و كان يسوده تعاون فى العمل و محبة فى العلاقات وتعاطف متبادل، كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات فردية تشذ عن الروح الجماعية والكلية

السائدة. وفي مثل هذا البيت العائلي الكبير، كانت الرعاية و العناية تحوط بالطفل الغرير، حتى إذا ما شب و أصبح كبيرا يافعا اندمج في الاطار الكلي للعائلة، ومارس فيها دورا متناسقا و متوافقا مع أدوار الآخرين، و هنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع الآخرين The art of living together. وهنا يقرر بوزانكيت بأن فن الحياة مع الآخرين هذا، كان بمثابة اللبنة الأولى ونقطة البداية في نظريتي الاجتماعية والسياسية، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيري في مجالات المنطق و الاخلاق والجمال و الدين. كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادئ الأخرى من هذا النظام العائلي المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية في بوتقة الإرادة العامة general will ، ومثل الحياة العضوية Organic والوظيفية المتكاملة، ومثل ذوبان التناقض Contradiction في سياق وحدة أعلى. وقد استفاد بوزانكيت من كل هذه المبادئ المنبثقة من حياته الأولى.

* * *

ثم يذكر بوزانكيت بعد ذلك تجربة أخرى كان لها مغزى عميقا، وهي أنه حينما بدأ يتناول قصة العهد الجديد تناولا نقديا، ودعى لسماع محاضرة في لندن من كارز مرموق هو الدكتور مورهاوس Moorhouse ، وبعد صولات وجولات نقدية لقصة العهد الجديد. قال الدكتور مورهاوس بطريقة قاطعة،ولكن ما معنى كل هذا الجدل معي .. أنني أعلم أن هذه الأمور صادقة، وهذا يكفي.

ومن هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيت، ومن هذه التجربة التي عاشها مع مورهاوس، فكرة إننا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل والنقد والتفسير، وأن الدين يجب أن يكون في منأى عن الاستدلال العقلي الذي يجزئ عملياته ويفكك وحدته، وأنه يكفي أن نعتقد فقط في الدين، وأن هذا الاعتقاد وحده كاف.

ولقد أثار ذهن بوزانكيت بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر، The other world وقاده هذا إلى عالم المثل الافلاطونية المقابل لعالم الأشباح، ذلك العالم المثالى الذى تسوده القيم والأخلاق و المعرفة الحقة والخيرية.

ولقد حاولت الفلسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية فى عالمنا هذا الذى نحياه لا فى عالم آخر، وحينما أتى هيجل، وقرر أن الروح إنما تسود هذا العالم، بنى بوزانكيت نظريته على أن العالم الذى نحياه هو عالم شعور وعقل وروح.

وثمة تجربة أخرى دعمت نظرية بوزانكيت الخاصة بالوحدة الاجتماعية والسياسية Socio-political unity وأكدت اتجاهه نحو الوحدة الكوزمولوجية ألا وهى التجربة الجمالية aesthetic experience ، ذلك إننا نجد فى الجمال التقاء أو وحدة بين الطبيعة و بين الحرية، كما نجد فيها اتحادا بين الخاص و العام، ونلمس فى ثناياها اندماج الحرية بالضرورة والروحى بالطبيعى. ولقد اقتضى هذا من بوزانكيت أن ينظر الى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة. فالقبح عند بوزانكيت ليس غيابا للجمال أو نطاقا متخارجا عنه ولكنه جمال وضع فى غير مكانه.

ويقول بوزانكيت إننى إطلعت بعد ذلك على مذهب اللذة وإرتباطه بمذهب المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل ثم اطلعت أيضا على كتاب سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الأخلاق methods of Ethics لكن تأثرى الأكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية Ethical studiesوبكتابات توماس هل جرين، التى هاجمت آراء مل وسدجويك ونادت بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية، وذوبان الإرادة الفردية فى إطار الإرادة العامة، والتضحية بالمنفعة الشخصية فى سبيل ما هو كلى.

وكل التجارب السابقة التى أثارت ذهنى، وارتبطت بآرائى و أفكارى، كان لها تأثيرها الفذ أيضاً على المنطق باعتباره نظرية للفكر، فلما كانت الحقيقة واحدة، والعالم عقلى وشعورى وواحد، و الأخلاق كلية، والدين كلى : كان المنطق أيضاً منطقا شعوريا يقظا يقوم لا على التقسيم والتفتيت إلى تصورات و قضايا واستدلالات، وإنما يقوم على اعتبار أن حكما واحدا يثبت العالم كله لا تفتيت فيه ولا تقسيم. ومن هنا كان الحكم عند بوزانكيت كلها يشير إلى العالم كله، وشعوريا تنبث فيه الروح الكلية الشاعرة.

وهذه المعرفة بروح المنطق على أنه المعيار للقيمة والحقيقة خلال تجاربنا وخبراتنا، وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذى يربط الحقيقة كلها بالعقل كله، إنما تأدى إليها بوزانكيت – كما يقرر ذلك هو – من الحقلين الدينى و الاخلاقى. إن وحدة الدين التى لا تقبل التقسيم أو التحليل، ووحدة الاخلاق التى لا تقبل القواعد أو الصيغ أو الأوامر الاخلاقية، تأدت ببوزانكيت إلى النظر إلى المنطق على إنه حكم منصب على العالم بأكمله.

ويرى بوزانكيت أننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ بعمق سريان العقل فى موجودات الطبيعة، و تغلغل الروح فى كياناتها، وولوج ملامح الفكر، وكليات المنطق فى الكائنات العضوية، ولوجها فى الانسان الواعى، كما يقرر بأن الحرية موجودة فى المجتمع، وفى الاخلاق، وفى الافعال و التغيرات وهى لا تأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها فى الكل و الوحدة الكلية، التى تعطيها حقيقتها.

إن تجاربنا وخبراتنا. بما أنها مرتبطة و كلية، فإنها تحتوى على كل العالم، بما فيه من قيم أبدية و كلية. ومعنى هذا ارتباط عالم تجاربنا بعالم معرفتنا وبعالم أخلاقنا وقيمنا.

وفى الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيت « الحياة والفلسفة» يقرر بوزانكيت بأن هناك صعوبة تتعلق بإمكانية وصولنا الى المطلق من خلال الصراعات والانقسامات التى نعيشها فى حياتنا. ولكن الذى يجده بوزانكيت دائما فى ذهنه هو امتداد و اتساع الاشياء التى يمتلكها مباشرة، فنحن نمتلك اللحظات المحدودة والاحساس البسيط بالعالم، ولكننا نمتلك أيضا من خلال هذه وتلك اليقين الذى يحيا فى أعماق التجربة، والروح، والماهية المتعلقة بالكل : ذلك الكل الذى يتضمن التغير و التحرك ومع ذلك لا يفقد وحدته وكليته.

و ينهى بوزانكيت مقاله هذا الرائع بقوله « إن فلسفتى إذن ما هى إلا نسيج نظرى للبناء، الذى قادتنى اليه تجاربى...».

ب - مؤلفاته :

لقد كتب بوزانكيت فى كل الميادين، و ألف فى كل فروع الفلسفة و هذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا :-

المنطق بوصفه علم المعرفة

فى « مقالات في النقد الفلسفى »

1 - Logic as the science of knowledge .

نشرة ست وهولدين عام ١٨٨٣ .

Essays in philosophical Criticism .

2 - Knowledge and reality .

المعرفة و الواقع. نشر عام ١٨٨٥.

3 - Logic or the Morphology of knowledge

نشر فى مجلدين عام ١٨٨٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١).

4 - Essays and Addresses .

مقالات و أحاديث – نشر عام ١٨٨٩.

5 - History of Aesthetic .

تاريخ علم الجمال – نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٤).

6 - The civilization of Christianity and other studies .

مدنية المسيحية و دراسات أخرى – نشر عام ١٨٩٣ .

7 - Campanion to Plato's republic .

المرشد الى جمهورية أفلاطون – نشر عام ١٨٩٥ .

8 - Essentials of Logic .

أسس المنطق – نشر عام ١٨٩٥ .

9 - Psychology of the moral self .

سيكولوجية الذات الاخلاقية – نشر عام ١٨٩٧ .

10 - Philosophical theory of the state .

النظرية الفلسفية للدولة – نشر عام ١٨٩٩ .

11 - The principles of Individuality and value .

مبدأ الفردية و القيمة – محاضرات جيفورد – عام ١٩١٢ .

12 - The value and destiny of the Individual .

قيمة الفرد و مصيره – محاضرات جيفورد – عام ١٩١٣.

13 - The distinction between mind and its objects .

التمييز بين الذهن و موضوعه – نشر عام ١٩١٣.

14 - Three lectures on Aesthetic .

ثلاث محاضرات في علم الجمال – نشر عام ١٩١٥.

15 - Social and International Ideals .

المثل العليا الاجتماعية و الدولية – نشر عام ١٩١٧.

16 - Some suggestions in ethics .

بعض الاقتراحات في الاخلاق – نشر عام ١٩١٨.

17 - Implication and linear inference .

التضمن و الاستدلال التسلسلى – نشر عام ١٩٢٠.

18 - What religion is .

ما هو الدين – نشر عام ١٩٢٠.

19 - The meeting of extremes in contemporary philosophy .

التقاء الاضداد فى الفلسفة المعاصرة – نشر عام ١٩٢١.

20 - Three chapters on the nature of mind .

ثلاثة فصول فى طبيعة العقل – نشر عام ١٩٢٣.

21 - Life and philosophy .

الحياة و الفلسفة : وهو ضمن كتاب « الفلسفة الانجليزية المعاصرة» نشره موبرهيد عام ١٩٢٤.

22 - Stcience and philosophy and other essays .

العلم و الفلسفة و مقالات آخرى - نشره موبرهيد ور.س. بوزانكيت عام ١٩٢٧ بعد وفاة بوزانكيت.

كما قام بوزانكيت بنشر، و اشترك فى ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا » Logic and metaphysics عام ١٨٨٤، كما ترجم كتاب هيجل «مدخل الى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine art . عام ١٨٨٦.

جـ - مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الانجليز إلى الاقسام الاتية :

القسم الأول : يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين التى كانت رائدة تلك الحركة، و يمكن تقسيم تسميتهم بالرواد منهم ستيرلنج (١٨٢٠-١٩٠٩) الذى بدأ بادرة جريئة حاسمة بكتابه الضخم عن هيجل. وتوماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذى كان أنجح وأنشط من واصلوا بناء المثالية على الأسس التى وضعها ستيرلنج. واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية فى مذاهب افلاطون و ارسطو، ومن الاخلاق المسيحية، و من ميتافيزيقا باركلي المرتكزة حول فكرة الله، و من المثالية النقدية عند كانط، يقول فرانسو هوا «ولقد قبل جرين المذهب الكانطى»[1]، والمثالية المطلقة عند هيجل.

---

(1) Houang , F : Le neo-Hegelianisme en englettere . La Philosophie de Bernard Bosanquet , ch. Priemere, P. 15 .

ولقد ناهض جرين الانفصال والذرية وطالب بكلية العالم ووحدته.

القسم الثانى : يطلق على هذه المجموعة إسم الهيجليون. ومنهم ادوارد كيرد (١٨٣٥ –١٩٠٨) الذى كان صديقا لجرين. و أهمية جرين ترجع إلى نشره للحركة المثالية فى جلاسجو عام ١٨٦٦ إذ جعل لها مركزين قويين : الأول فى أكسفورد و الثانى فى جلاسكو.

أما جون كيرد (١٨٢٠– ١٨٩٨) شقيق إدوارد كيرد فكان لاهوتيا وواعظا مرموقا، ولكنه أدخل فلسفة هيجل فى كتاباته و أهمها « مدخل إلى الفلسفة الدينية » بل إنه دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له بدون شك نصيب كبير فى تغلغلها و تسربها داخل الدوائر اللاهوتية.

أما جون واطسن (١٨٤٧ – ١٩٣٩) : أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى جامعة (كوينز) فى كندا فقد كان تلميذا للأخوين كيرد، وكان اسكتلنديا مثلهما. وإليه يرجع الفضل فى الدعوة إلى المثالية فى جامعة كوينز، إذ أنه عرض الموقف المثالى هناك ؛ و توسع فيه، وقدم تعريفات بأبرز ممثلى الفلسفة المثالية الألمان.

أما وليام ولاس (١٨٤٤ – ١٨٩٧) فلقد كان ينتمى الى الجيل الأول من تلاميذ هيجل. ولقد كان ولاس من أول و أقدر مترجمى هيجل و مفسريه، وساهم فى محاضراته و كتاباته معا بدور هام فى تفسير المثالية الألمانية.

و لقد كان ديفيد جورج ريتشي (١٨٣٥ – ١٨٩٠) صديقا شخصيا لجرين، وتأثر باتجاهات جرين المثالية، وفى عصره كان أرنولد توينبى (١٨٥٢– ١٨٨٣) يتناول مشكلات التاريخ، وحاول ريتشى أن يحل مشكلة « معقولية التاريخ» أوحاول إقامة فلسفة التاريخ، فتناولها فى ضوء فلسفة التاريخ عند هيجل.

أما فلسفة السير هنرى جونس (١٨٥٢-١٩٢٢) فكانت ذات نمط مثالى هيجلي، و ربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفانى و الاخلاص الجرئ، وتلك الحماسة المتقدة التى دعا بها إليها جونس.

أما جون هنرى موير هيد (١٨٥٥ -١٩٤٠) فلقد تلقى تعليمه المثالى فى مركزى الحركة المثالية وهما جلاسكو و كلية باليول باكسفورد، ودرس على كيرد و جرين على التوالى، ولقد استطاع موير هيد أن يحتفظ بحيوية ونضارة القوة الدافعة التى ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رغم كل التغيرات - بكل تمسك وأصالة. ولقد أدى الطابع المرن، الواسع الأفق، لمثالية موير هيد أن يخفف حدة التعارض بين التغيرات المختلفة عن الحركة المثالية، و أن يجمع قوى المثالية فى اتجاه واحد.

لقد تابع جون استيوارت ماكنزى (١٨٦٠ - ١٩٣٥) كيرد فى اتجاهه المثالى، وظل إلى النهاية على ولائه العظيم له، وكتب فى كل الفروع الفلسفية إلا إنه لم يكن مؤسسا لمذهب فلسفى مثالى متكامل.

و يقول ريتشارد بيردن هولدين (١٨٥٦ - ١٩٢٨) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبته في جميع أوجه نشاطاته الأخرى، و أنه قد عاشها فعلا، وأدمجها فى كل وجه من أوجه حياته المتعددة، فلقد كان فقيها مشرعا و برلمانيا وسياسيا، و مصلحا جامعيا، و فيلسوفا، و كاتبا. و نحن نلمس فى جميع كتابات هولدين أقوى إعتراف فى اللغة الانجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول فى كتابه « الطريق إلى الحقيقة » Pathaway to reality « إن كل ما فى هذه المحاضرات قد اقتبسه عن هيجل... »[1].

أما السير جيمس بلاك بيلى (١٨٧٢ - ١٩٤٠) فلقد ربط اسمه باسم

(1) Holdane , R,B. : Pathaway to reality . P. 309 (1926) .

هيجل، ويقول عنه هورنليه في مجلة mind في المجلد السادس عشر « إنه كان من نواح عديدة، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب».[1]

و لا يمكن أن نتجاهل هنا خلال طوافنا الكبير مع رواد المثالية الإنجليزية:

جون الكسندر سمث (١٨٦٣ - ١٩٣٩) فلقد تلقى تعليمه في أكسفورد، وفي الكلية التي ظهرت فيها الحركة المثالية، و لقد استمد الكثير من الافكار الهيجلية عن طريق برادلي و بوزانكيت.

القسم الثالث : و يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين إسم فلاسفة المثالية المطلقة. وهم برادلي وبوزانكيت و جويكم. أما فرانسيس هربرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) فلقد وضع المذهب المثالي بطريقة خلاقة، بل كان واحدا من اجرأ المفكرين المثاليين الإنجليز.

و نحن نجد فلسفة برادلي الاخلاقية وهي مشوبة بنزعة هيجلية عارمة، فيرى أن الغاية الاخلاقية هي قبل كل شئ اكتمال الذات و تحققها، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف و الإرادات أو الاحساسات الجزئية، و إنما هي تبتدئ منذ البداية بوصفها كلا واحدا منهجيا. فالذات التي تعرفها الاخلاق ذات أعلى، ذات كلية، تعلو على هذه الذات الفردية تلك. إن الانسان الذى لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل : لا يستطيع أن يحقق ذاته الحقة أو الإرادة الخيرة.

هذه هي مجمل آراء برادلي كما يعرضها في كتابه « دراسات أخلاقية»، أما كتابه «مبادئ المنطق» (١٨٨٣) فيعد انقلابا في المنطق، كما يعد ثورة عنيفة على المنطق التجريبي، وبرادلي يبدأ بالحكم في منطقه : لانه يرى أن الحكم لا التصور

---

(1) Hoernlé : mind Journal , volume 16,P. 549 . (1907) .

هو الصورة المنطقية الأولى للوحدة الأصلية للفكر. والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ما هى عليه مهما تغيرت المعطيات، وهى ذلك الجزء من مضمون الشعور الذى أوقفه الذهن و أخرجه بالتالى من مجال الزمان. ومع ذلك فبرادلى يقصى علم النفس عن مجال المنطق. وهو يعرف الحكم بأنه هو «الفعل الذى يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك» إلى واقع متجاوز لذلك الفعل»[1].

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلى : فالحكم أقرب كثيرا الى الادراك المباشر أى إلى المادة الحسية، كما يبدو بصورة بسيطة أولية فى التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال لا يفترض مبدئيا أساسا عقليا. و هذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهى الحكم ؛ إذ أن برادلى يؤكد أن الصورة البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم الصريح وهو قطعاً سابق منطقياً على الاستدلال الصريح وأن يكن الإثنان معا وجهين لعملة واحدة.

و يرى برادلى إننا حينما نحلل الاستدلال؛ فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة: المعطيات، و فعل العقل فى الاستدلال، والنتيجة. ولقد قام بوزانكيت بنقد كتاب برادلى ونشر كتابه « أسس المنطق » و أخذ برادلى الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت « أسس المنطق» وعدل كتابه فى الطبعة الثانية والأخيرة له بتعديلات استقاها من بوزانكيت، وبرادلى يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى تحفظ.

وفى مجال الميتافيزيقا نجد كتاب برادلى الشهير «المظهر و الواقع» . وهو يحدثنا فى هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا : هما الأولى طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر، و الثانية تصورها العقلى للعالم بطريقة كلية.

---

(1) Bradley; F. H. : Principles of Logic. Book II, Part II, P. 286.

وبالنسبة للمهمة الاولى للميتافيزيقا : نجد أن برادلى يعرف الواقع Reality بأنه مقابل المظهر من جميع النواحى بحيث لا يكون علينا، لكى نعبر عن طبيعته كما تصورها برادلى الا أن نستعيض عن الصفات السالبة التى ترتبط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية. هذه الصفات السالبة هى أن هذا المظهر ليس الظاهرى Phenomenal ، كما أنه ليس أى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر. والمظهر ليس كليا ولكنه علائقى Relational مفكك وتسرى عليه الصيرورة والتغير، وهو سلب المعنى و القيمة،كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر. أما الواقع فهو ما خلا من التناقض وهو وحدة و كلية واستقرار وانسجام، كما أنه شامل لكل شئ، وهو حقيقة كاملة، وبالاختصار هو المطلق.

إن كل ما يحتمل التناقض هو مظهر، ولذلك فإن برادلى فى دوامته الديكالكتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية، الشئ و الصفة، الكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية و الفعل والانفعال، الجوهر و هوية الاشياء بل وهوية الذات و كل علم طبيعى، والخطأ والخير والشر بل الدين والله لا يتبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر. و هنا يعود برادلى و يقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدا منعزلين، و لكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر : إذ المظهر – رغم كل شئ – شئ ما، و ليس عدما، و لذلك لا ينبغى أن ينتمى الى الواقع على نحو ما، و من جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو فى ذاته و بذاته و إلا لكان عدما. فمن الواجب – تبعا لهذا – أن يشتمل الواقع على المظهر على نحو ما.

و على هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر فى حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته و أن الواقع فى حاجة الى المظهر ليجعل ذاته مضمونا وواقعية، أما كيف

ينتمي المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلي عادة، و كيف يحتاج الواقع إلى المظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحة لدى برادلي.

أما برنارد بوزانكيت موضوع دراستنا فنكتفي الآن بأن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفعة وسط ذلك التيار المثالي. لقد تعمق برادلي، أما بوزانكيت فلقد أصَّل المذهب المثالي و بين ارتباطاته بكافة النواحي السياسية و الأخلاقية و الدينية والاجتماعية و الجمالية. فجاء مذهبه كاملا غاية التكامل، تاما في أنقى مستوى فكرى من التمام و الكمال. و سوف نرى في خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكرا و تطبيقا.

و يبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جـــوهكم (١٨٦٨ - ١٩٣٨). و لقد اهتم جوهكم بنظرية الحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلي و بوزانكيت، و الحقيقة عنده نسقية و ترابطه وليست هي التطابق بين الفكر و الواقع، أو التصوير الفكرى للواقع أو صورة منسوخة على أصل خارجي، كما أنها ليست تسجيلا لأشياء مستقلة عن الشعور، علاوة على أنها لايمكن إدراكها إدراكا حسيا مباشرا. إن الحقيقة عنده تتبدى لنا خلال النسق، وأى قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها الا اذا نظر إليها في ضوء النسق، و الحكم يرتبط بفكرة النسقية هذه.

و هذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما سنتبين ذلك أثناء عرضنا لفلسفة بوزانكيت، و لا يعزى لذلك لجوهكم أى فضل اللهم الا في ترديده لآراء برادلي و بوزانكيت على وجه خاص.

* * *

و بعد تلك المرحلة من تطور المثالية الانجليزية ظهرت أقسام أخرى أقل شأنا من تلك التي ذكرناها، فظهر **ماكتجارت** (١٨٦٦ – ١٩٢٥) بمذهب الكثرة، و ظهر **باتيسون** (١٨٥٦ – ١٩٣١) بمذهب المثالية الشخصية، و سار على منواله جيمس ست (١٨٦٠ – ١٩٢٤) و **سورلي** (١٨٥٥ – ١٩٣٥) **وراشدال** (١٨٥٨ – ١٩٢٤)، كما ظهر أصحاب مذهب الألوهيه و فلاسفة الدين مثل **جيمس وورد** (١٨٤٣ – ١٩٢٥) و **كلمن وب** الذى ولد عام ١٨٦٥ و **الفرد إدوارد تيلور** (١٨٦٩ – ١٩٤٥) و **وليام تمبل** (١٨٨١ – ١٩٤٤). و هناك مفكرون قريبون من المثالية : مثل **لورى** (١٨٢٩ – ١٩٠٩) و **دوجلاس فوست** الذى ولد عام ١٨٦٦ و **باكس** (١٨٥٤ – ١٩٢٦) **وهورنليه** الذى ولد عام ١٨٨٠، و **هربرت ولدن كـار** (١٨٥٧ – ١٩٣١) **ومرتس** (١٨٤٠ – ١٩٢٢).

ومع أن متس يضع برادلي و بوزانكيت ضمن فلاسفة المثالية المطلقة إلا أن فرانسو هوا يضع بوزانكيت و برادلي في عداد الفلاسفة الهيجليين أى يضعهم في قسم مخالف، بل يقوم باعداد كتاب عن بوزانكيت يظهر من عنوانه وهو «الهيجلية الجديدة في انجلترا» فلسفة برنارد بوزانكيت وكأنها فلسفة هيجيليه ثم يقرر «أن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجليا مرتبته في ذلك هي نفس مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال كيرد واطسون وولاس وريتش وجونس و غيرهم» متناسيا أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل، ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي مترابط.

* * *

هكذا كانت الحركة المثالية فى انجلترا، عارمة متدفقة، و ثرية. و هكذا تبينا أن من بين هؤلاء جميعا ظهر إثنان، وضعا لنا نظرية مثالية متكاملة الأول هو برادلى والثانى هو بوزانكيت، و مع أن الكثير من مؤرخى الفلسفة قد وضعوا برادلي فى مرتبة أعلى و أن بوزانكيت كان مجرد تابع لبرادلى، إلا أننى سوف أثبت أن بوزانكيت أقام فلسفة متكاملة، ووضع لنا مذهبا مثاليا شاملا لا يسير فى نفس مسار آراء و مصطلحات برادلى. إن برادلى نفسه يقول لنا إننى مدين فى المنطق لبوزانكيت، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مثمرة فى الآراء كان برادلى « هو المستفيد منها فى أحيان غير قليلة »[1] كما يقول متس.

---

(١) متس . ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام . الباب الثانى القسم الرابع ص ٤٢٩.

ثانياً

المنطق المثالى عند بوزانكيت

المنطق المثالي عند بوزانكيت

مقدمة : من المنطق الصورى الى المنطق الرمزى :

إن المنطق المثالى البوزانكيتى، يستند على دعائم مخالفة تمام المخالفة لتلك الدعائم التى قام عليها المنطق الصورى والتى يقوم عليها الآن المنطق الرمزى وعلى ذلك فقبل أن نتناول المنطق المثالى عند بوزانكيت بالدراسة والتحليل، فعلينا أن نعرض فى عجالة سريعة وتاريخية للمنطق الصورى وتطوره إلى أن أصبح منطقا رمزيا فى العصر الحديث . وبديهى أن بين هذين النوعين من المنطق منطقا تجريبيا ومنطقا واقعيا ومنطقا براجماسيا إن صح أن نقول أن للواقعية وللبراجماسية منطقا . ونحن لن نعرض هنا لهذه الأنواع من المنطق ؛ إذ يكفى أن نعرف أن المنطق المثالى لن يتفق على الاطلاق – ولدواعى فلسفية وميتافيزيقية – مع أى اتجاه واقعى ساذج، أوبراجماسى نفعى أوتجريبى مادى .

* * *

لقد كان لأرسطوالفضل فى وضع أصول المنطق الصورى، ذلك المنطق الذى جرد القضايا من مادتها الكثيفة ووضعها فى إطار صورة الموضوع – المحمول، تلك القضية المجردة التى صورتها أ هو ب اعتبرها أرسطوقضية بسيطة، كما اعتبرها أيضا الوحدة التى ينتهى أويتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا تركيبات تتكون من قضية أوأكثر، ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها لنصل فى النهاية الى تلك القضية البسيطة وعلى ذلك، فالقضية البسيطة عند أرسطوأى القضية ذات الموضوع والمحمول هى الوحدة الأولية التى تتألف منها أية عملية فكرية أيا ما كانت » [1] .

والواقع أن أرسطوكانت له نظرات قيمة جدا فيما يتعلق بموضوع المنطق

---

(1) Morris & Nagelt : An introduction to logic and Scientific mothod, P. 33 .

ومنهجه والغرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطلق كلمة التحليل أى «المنطق » على تحليل الاستدلال والاستنباط محصورا فى القياس إلى أشكال وضروب، ثم مد اطلاق الكلمة بحيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة، والنقد الذى يوجه إلى أرسطومن وجهة نظر اللوجستيقا الحديثة أوالمنطق الحديث الذى كان لليبنتزفى تدعيمه وتأكيده إنما يرجع لا لأن ارسطوحصر موضوع المنطق الفضل فى الاستنباط وقوانينه، فهذا هوموضوع المنطق المعاصر، وإنما هوفى حصر الاستنباط كله فى القياس وحده، ولم ينتبه إلى ضرورة التوسع فى تحليل الاستنباط بحيث نرى قوانين أخرى لا تمت إلى القياس بصلة مثل المساواة، أكبر من، أصغر من ... ألخ .

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطوبين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة وخص تحليلاته الأولى بالصورة التى هى صورة الاستنباطات، ورأى القضايا كلها فى صورة واحدة هى صورة الموضوع — المحمول . وتكفى نظرة واحدة فى تحليلاته لبيان مدى اهتمامه بابراز الصورة فى نقائها التام، حين حاول اتخاذ الرموز للدلالة على حدود القضية القياسية وهوما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة . إلا أن رموز أرسطوكانت ناقصة إذ أنه رمز فقط الى المتغيرات المنطقية Logical variables مثل أ، ب، جـ ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية Logical constants مثل إذا ... إذن، كل، بعض ... إلخ، ولكنه مع رمزه الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة منطقية هى دالة قضائية Propositional function وليست قضية محددة ذات معنى قاموسى، ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضع لثوابتها رموزا .

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطوأن المنطق ينتسب بطبيعته الى مجموعة العلوم البرهانية Demonstrative sciences التى توصف فى العصر الحديث بعبارة النسق الاستنباطى Deductive system ، ولكن أرسطولم يتوسع فى هذه الفكرة ولم يقم الدليل عليها كما أقامه فى الهندسة، وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض

..ه عند أرسطو، فهى تمنع من أن يكون المطق صناعة أو صناء وعلما أوعلما معياريا وإنما هوعل ..ظرى أى نسق استنباطى كالهندسة ولذلك سماه أرسطوعلم التحليل .

والسؤال الآن هو: هل يمكن أن نعتبر القضية الحملية التى قال بها أرسطووالتى صورتها عنده هى أ هو ب قضية تحليلية؟ الواقع إننا يمكن أن نعتبرها كذلك لأنها لا تتكون إلا من موضوع تحمل عليه محمولات معينة نستنتجها أونستدلها من مجرد النظر فى ذلك الموضوع دون حاجة الى معيار خارجى يحدد صدقها أوكذبها، فالقضية الحملية الارسطية هى تحليلية من حيث أنها قضية بسيطة تنحل إليها جميع التأليفات والقضايا المركبة . ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان وهوأن أرسطو« جعل موضوع تلك القضية كليا مثل كلمة « إنسان» مثلا، وهذه الكلمة ذاتها أوذلك الموضوع فى حد ذاته يمكن أن نتناوله بالتحليل فنتبين فيه أفرادا مختلفين من البشر منهم من قضى نحبه ومنهم من يحيا ومنهم من سيظهر فى الوجود إلى آخر الدهر » (١) .

ففضل إرسطوأذن يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية وإن كانت قضاياه الحملية تحتوى على حدود كلية يمكن أن تنحل إلى أبسط منها، ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهوأن الرواقيين توصلوا إلى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الإطار من جهة ومن حيث إحتواء القضية على حدين كلاهما جزئى من جهة أخرى .

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطى هجوما عنيفا خصوصا من ناحية احتواء القضية الحملية على الحدود الكلية، وذهبوا الى القول بالحدود الجزئية أوالمخصوصة فزينون الرواقى وكريزيب، وغيرهما من الرواقيين أكثروا من الكتابة فى الأمراض ومن ثم جاء اتجاههم التجريبى الذى تعكسه لنا نظريتهم فى المعرفة وهى النظرية التى

---

(١) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية . ص ٢٠ - ٢٢ .

يقوم عليها منطقهم .

فهم يقولون أن المعرفة تأتي من الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجي ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآتية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذى هوتعبير عنها بكل ما هوفيها من جزئي وشخصي، وقد استخدموا إسم الإشارة وضمير الإشارة مثل «هذا» بغية مزيد من الحذر والتحوط وحتى لا يقعوا في أى حد كلي .

والمنطق الرواقي من ناحية ثانية لا يكتفي بتسجيل الوقائع الجزئية أوالشخصية أوالذرية على حد تعبير رسل فى قضايا منفردة مبعثرة بل هويستنتج من واقعة مشاهدة حالية واقعة أخرى يمكن أن نشاهد، وذلك بواسطة كلمات مثل « إذا » «أو» «و لأن» ... إلخ وأهم القضايا التى تهمنا من وجهة نظر اللوجستيقا أوالمنطق المعاصر هى :-

(١) القضية المنفصلة التى تربط واقعتين بكلمة « أو» ومثال الرواقيين هو «هى نهار أوليل» .

(٢) القضية المتصلة التى تربط واقعتين بكلمة « و» ومثال الرواقيين «هى نهار وهى ليل» .

(٣) القضية الشرطية التى تربط بكلمة « إذا » واقعتين إحداهما المقدم وهوالشرط وأخراهما التالى وهوالمشروط ومثالهم « إذ هى نهار فهى مضيئة» .

ولقد حاول مؤرخوالمنطق رد المنطق الرواقي رغم استقلاله إلى المنطق الأرسطى فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحملية، ولكن عندما طبق ليبنتز العمليات الرياضية كالجمع والضرب فى معالجة الأمور المنطقية، ثم لما اتضح أن كلمات مثل « أو» «و إذا » إنما تشير الى علاقات بين القضايا الذرية وأنه ينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الثوابت ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية، وأن هذين النوعين من القضايا

أى الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التى هى موضوع القسم الأول من اللوجستيقا – نقول لما اتضح كل هذا تكشفت الصلة الوثيقة بين المنطق الرواقى واللوجستيقا التى أسهم فى تدعيمها ليبنتز، الأمر الذى جعل للمنطق الرواقى الصدارة فى العصر الحديث والذى أدى إلى تفوقه على المنطق الأرسطى . وسنرى أن ليبنتز لا يرى أن القضية الحملية الأرسطية هى القضية التحليلية لأنها تحتوى على حدود كلية ؛ إذ القضية التحليلية عند ليبنتز تحتوى على حدود جزئية كما هوالشأن فى المنطق الرواقى، بعبارة أدق إن القضية التحليلية عند ليبنتز تشير إلى موضوع جزئى يتضمن محمولاته .

ولقد نهج المدرسيون فى هذا الصدد النهج الأرسطى، فاهتموا بالشكل الخارجى للقضايا وخصوصا القياس، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية، فتجمد منطق أرسطووأصبح عقيما مجدبا غير منتج، الأمر الذى أدى إلى الثورة على هذا المنطق فى عصر النهضة وبداية القرن السابع عشر أى فى بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت .

* * *

رأينا أن أرسطوخصوصا فى تحليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية ، ويرمز الى القضية الحملية وهى القضية البسيطة عنده بالصورة أهوب ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص ؛ إذ إنه لم يرمز الى الثوابت على الإطلاق ورأينا أن المنطق الرواقى هاجم الحدود الكلية التى تظهر فى القضية التحليلية الأرسطية وأشار إلى ضرورة كون حدود القضية جزئى وشخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية تحاكى قدر الإمكان الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين. ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضية ومنهجها ؟ [1] .

(1) Paul Mooy : Logique P. 235

يقول ديكارت إننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا في المنطق الصوري كما هوالشأن في الرياضة ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هوالمهم، إذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطونفسه والفلاسفة الرواقيين وريموند ليل وإنما المهم وهذه هي الخطوة التالية التي تمكن المنطق الصوري من أن يصير يقينيا وواضحا ودقيقا كالرياضة - نقول إنما المهم - هواستعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

هذا واصطلاح التحليل عند ديكارت يعني الانتقال من المركب إلى البسيط أومن الكل الى الأجزاء أومن المعقول بغيره إلى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكارت يأخذ على عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها، وتقسيم هذه المشكلات إلى أبسط منها وهكذا، إلى أن نصل إلى المبادئ البسيطة التي لاتقبل القسمة فمن بين القواعد الاربعة التي ذكرها ديكارت في المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين :-

« أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعوالى حلها على خير الوجوه » .

« أن أسير بأفكاري بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا ... » [1]، والتحليل الديكارتي بهذا النحوالذي شرحناه إنما يقوم على سلسلة مؤداها بأنه ليس في المركب أكثر مما يكون في عناصره البسيطة، كما أن التحليل عنده « هوالوسيلة التي لا غنى عنها للوصول إلى تلك الطبائع البسيطة التي يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلا، أوللرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة في نفوسنا كمون النار في الحجر الصوان والتي هي أساس كل علم، ومصدر كل الوضوح » [2] .

---

(١) محمود الخضيري : المقال عن المنهج ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) عثمان أمين : ديكارت . ص ١٠١ .

وديكارت يستخدم الحدس والاستنباط، والحدس عنده هو «الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق، ويوقن بها يقينا لا سبيل إلى دفعه»[1].

أما الاستنباط فهو« قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى، وهوفعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه، فهوعملية تنقلنا من حد إلى حد يليه مباشرة وضرورة »[2].

وعلى هذا النحويكون ديكارت قد سعى الى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطي، ويستخدم الحدس الذي يعتمد عليه المنهج الرياضي والذي « يبدأ بالأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات، فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها »[3] ويساعده في ذلك الاستنباط الذي يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة، وعلى أي نحوتتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية. وهذا هوطريق التقدم في المعرفة »[4].

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطوفي ضرورة تحليل ما هومركب لكي نصل إلى ما هوبسيط ، إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو:

الأولى : أن القياس الأرسطي أوالاستدلال القياسي لا يؤدي إلى معارف جديدة، والأفضل استخدام الاستدلال الرياضي.

الثانية : أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول. وإنما على كل قضية لا تحتوي على شيء أكثر مما يكون في عناصرها البسيطة.

* * *

---

(١) نفس المرجع . ص ٨٧ .
(٢) نفس المرجع . ص ٩٠ .
(٣) نفس المرجع . ص ٩٠ .
(٤) نفس المرجع . ص ١١٢ .

أما ليبنتز فلقد سعى ما وسعته الحيلة إلى ايجاد هجاء عام يستخدم فيه المنهج الرياضى، وينطبق على جميع المعارف والعلوم، وهويسمى محاولته هذه بالهجاء العام أحياناً وباللغة العالمية أحيانا أخرى وبفن التركيب أحيانا ثالثة وبفن الاختراع أحيانا رابعة، وهى جميعها تهدف إلى تحليل المركبات إلى أجزائها البسَيطة، والتعبير عن تلك البسائط بالرموز .

وقد ترتب عن ذلك الهجاء العام أوفن التركيب أن توصل ليبنتز إلى أفكار رئيسية أهمها :-

١ - من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة بعملية تشبه تلك التى نصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للاعداد .

٢ - يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما رتبنا البسائط .

٣ - لا يوجد إلا عدد قليل من الأفكار البسيطة، ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .

٤ - يجب الرمز إلى الأفكار البسيطة برموز بسيطة، وإلى الأفكار المركبة برموز مركبة .

٥ - التفكير يتكون من إماطة اللثام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط[١] .

* * *

وكانت محاولات من يسمون بجبريى المنطق مثل بول وغيره سائرة فى نفس هذا الاتجاه إذ أنهم رمزوا للحدود المنطقية برموز جبرية وأخيراً نحن نجد أمامنا رسل يضع مع هوايتهد منطقا رمزيا صارما، يستخدمان فيه رموز الرياضة للإشارة إلى حدود

(١) Saw ; R. L. : Leibnitz . P. 201 .

المنطق كما يرمزان فيه إلى الثوابت رمزهما الى المتغيرات، فنشأ عندهم المنطق الرمزى . وهناك الآن المئات من أنواع المنطق الرمزى كلها تحاول جاهدة لتطبيق المنهج الاستنباطى الذى يعتبر التضمن الأساس الأول له، والذى يبدأ بمجموعة من البديهيات والمصادرات ثم يستنتج منها سائر القضايا .

صعوبة المنطق كما يراها بوزانكيت :

يقرر بوزانكيت فى بداية محاضراته الأولى فى كتابه « أسس المنطق » بأنه ليس هناك علما أصعب من علم المنطق، ويرى أننا يجب أن نناقش طبيعة هذه الصعوبة لا من ناحية كونها مدعاة للحيرة والتعقيد ؛ ولكن من ناحية كونها أمرا له أهميته وإثارته .

إننا نجد فى معظم العلوم وحتى فى العلوم الفلسفية حوافز مستمرة تشد انتباه الانسان، وتثير إحساساته وشغفه، كما أننا نجد فيها جدة مستمرة، وإثارة دائمة لأهتمامات الإنسان ومتطلباته . أما فى الفلسفة وخصوصا فى المنطق فإننا لا نجد قليلا من هذا ؛ فأستاذ الفلسفة من سقراط حتى الآن يتحدث عن أشياء عامة، ويدعوسامعيه للتفكير فيها بطريقة خاصة وبوجهة نظر غير عادية، وبذلك فهويطلب منهم مجهودا جديدا بدون أن يمدهم بأية اهتمامات أوإثارات حسية تعود عليهم بالنفع أوالإشباع فى حياتهم اليومية .

إننا هنا – كما يذهب إلى ذلك بوزانكيت – نقلب الأساس المألوف ونتناوله بعمليات غير مألوفة ؛ ولكننا من جهة أخرى نوسع أفقنا الفكرى، ونتناول اهتمامات اخرى من نوع خاص . ومع ذلك – يقرر بوزانكيت – فهناك صعوبة عاتية بالنسبة إلى الطلاب المتمرسين فى متابعة ودراسة مسائل عقلية محددة لاتوجد فيها إثارة الجديد ولا اهتمامات خاصة بالحياة الإنسانية . وهذا هوما يجعل المنطق أصعب علم من بين جميع العلوم .

ويذهب بوزانكيت إلى إننا يجب أن نجابه هذه الصعوبة بكل صلابة وجسارة، ومن ثم فيجب أن نبعد عن ذهننا بادئ ذى بدء كل ما كنا نجده فى الكتب المنطقية القديمة من أحابيل وحيل وحجج مثيرة للسخرية فبوزانكيت يقول وليس لدى النية لأن أتحدث عن هذه » (١) . وما دام بوزانكيت لن يتحدث عن مثل هذه الأمور بل يبدأ بإنفصالها وإبعادها فلا بد أنه سيبدأ من نقطة أخرى، وهويقول فى هذا الصدد « إن ما آمل فيه فقط – فى إيقاظ الاهتمام المنطقى الحقيقى بالنسبة لأى فرد لا يكون موضوع المنطق مألوفا لديه – هوأن أعرض هذا الأمر بصورة وصفية وأن أحاول أن أقيم أمامك بصورة محايدة وكاملة ماهية هذه المشكلة التى تواجهها المعرفة » (٢) وعلى هذا النحويصبح من الممكن أن نقول أنه سيكون لدينا شغفا نظريا أصيلا منبثقا من فحصنا للتفسيرات المتعددة والخاصة بالوسائل التى يمكن عن طريقها حل هذه المشكلة يوما بعد يوم . ومثل هذه التفسيرات تسمى بعلم المنطق .

* * *

مشكلة المنطق من وجهة نظر بوزانكيت :

إذا كان علم النفس يعالج مجرى الأفكار والشعور، فإن المنطق يعالج البناء العقلى للحقيقة، ولكن المشكلة الهامة هنا هى : كيف يمكن للمجرى الخاص بأفكارى وشعورى أن يحتوى فى داخله على عالم من الأشياء والاشخاص لا يكونا بالضبط فى عقلى ؟ ولكى يجيب بوزانكيت على هذا السؤال نجده يتناول العالم كإرادة وفكرة، ويبدأ بمناقشة العالم كفكرة. «فالعالم فكرة لى» حقيقة قالها شوبنهور، وهى حقيقة صالحة لكل شئ يحيا ويعرف، مع أن الإنسان وحده هوالقادر على تمثلها بشعوره وبتأمله المجرد، وإذا فعل هذا حقيقة، فإنه يصل إلى الحكمة الفلسفية .

(1) Bosanquet, B. : The essentials of logic - Lecture 1, P. 3.
(2) Ibid. : P. 3 .

وعلى هذا النحو يصبح واضحا للانسان أن ما يعرفه ليست هي الشمس أوالأرض ولكن ما يعرفه هوالعين التي ترى الشمس واليد التي تلمس الأرض . فالعالم المحيط بالانسان إذن ليس إلا فكرة بمعنى أنه مجرد علاقة مع شئ آخر وهوالشعور أى الإنسان «ومن ثم فليست هناك حقيقة، أكثر تأكيدا أوأكثر استقلالا عن كل ما عداها، وأقل حاجة إلى برهان من تلك التي تقول : إن كل ما يوجد فهومن أجل المعرفة، ومن ثم، فإن هذا العالم بأكمله هوفقط موضوع بالنسبة إلى ذات، أو إدراك بالنسبة لمدرك أوفى كلمة واحدة هوفكرة . وهذا أمر واضح وحقيقى بالنسبة إلى الماضى والمستقبل فضلا عن الحاضر، وبالنسبة إلى البعيد كما هوبالنسبة إلى القريب، لأنه أمر حقيقى بالنسبة الى الزمان والمكان نفسيهما التي تقوم التحديدات بالنسبة لهما . وكل ما ينتمى إلى العالم أمر يمكن انتماؤه إلى العالم لكنه مشروط بالذات ويوجد فقط من أجل الذات، فالعالم فكرة»[1] .

ولكن ما الذى نعنيه بالعالم كفكرة ؟ إن قولنا بأن العالم مجرد تعاقب للصور التي تمر أمامنا أوالتي توقظ شعورنا كما يحدث بالنسبة إلى الأحلام ليس هوالعالم .إن العالم كفكرة يعنى أنه « نسق مترابط من الأشياء والأشخاص يدرك على أنه نفس الشئ بالنسبة إلى الفرد في أوقات مختلفة، وبالنسبة إلى العقول المختلفة في نفس الوقت، ويوجد بالنسبة إلى الفرد في الوسط الشعورى له »[2] أى في عقله .

ونحن لا نستطيع أن نتوقف عند هذا الحد، وإلا لواجهتنا صعوبة حقيقية « فإذا كانت أجزاء عالمنا مرتبطة بعضها بالبعض الآخر فإنها ليست بالضبط معتمدة علينا أى على تغيرات شعورنا، فنحن نعتبر هذه الأجزاء مستقلة عنا بمعنى أن حضور أوغياب إدراكنا لها لا ينتج عنه أى اختلاف في العالم، وهذه هي حالة العقل التي نحياها عمليا سواء أكنا فلاسفة أم عامة »[3] . ولكن هل العالم

(1) Ibid. P. 1.
(2) Ibid. P. 7.
(3) Ibid. P. 7.

مستقل عنا ؟ أم أنه لايوجد إلا داخلَ عقولنا ؟ أم أنه لا هذا ولا ذاك ؟ هنا يقرر بوزانكيت أن هناك ثلاثة أتجاهات أومواقف فى هذا الصدد وهى :

أولاً : موقف الذوق العام :

« ويقرر بأن الأشياء تؤثر فى بعضها البعض ولكن مجرد حضور أوغياب إدراكنا لا يؤثر فيها » [1] . فمن الناحية العلمية يجب ألا نعالج الأشياء التى لا تكون مدركة بعقولنا بنفس المعنى الذى نعالجها فيه وهى مدركة بهذه العقول. هذه هى الفكرة الأولى أوالمسلمة الأولى لما هوموضوعى ، فما هوموضوعى بهذا المعنى الأول يعنى الاستقلال عن شعورنا لأغراض عملية .

ثانياً : موقف نظرية الذوق العام :

وهويقبل التحديد بين الأشياء وبين العقل ويرى أن الأفكار توجد داخل رؤسنا وأن الموضوعات توجد خارج هذه الرؤوس » [2]. وأنه اذا كان علينا إن نقيم المعرفة فيجب أن تتمثل الموضوعات داخل روسنا، وهذه تأتينا عن طريق الحواس . ومن ثم فيصبح لدينا تكوينان متشابهان للعالم، أحدهما خارج روسنا وهوالحقيقى، والآخر داخل روسنا وهويشبه الأول ولكنه يكون أقل كمالا منه، وهذا العالم الأخير هومثالى أوعقلى . ونظرية الذوق العام هذه تتفق مع موقف الذوق العام فى أنها تسلم بأن هناك عالما لا يؤثر فيه انسحاب شعورنا الفردى، ولكنها تختلف مع هذا الموقف فى تأكيدها بأن طبيعة العالم هى، سواءاً ابتعد عنه الشعور أوكان داخلا فيه ؛ فالعالم فى شعورنا ذاتى وخارج شعورنا موضوعى، والعالم الذاتى هوصورة غير كاملة للعالم الموضوعى .

ثالثاً : موقف النظرية الفلسفية :

وهويرى أن ما هوموضوعى مستقل عن شعورنا بمعنى أنه هوذلك الذى نضطر

(1) Ibid. : P. 8
(2) Ibid. : P. 9.

لأن نفكر فيه لكى نجعل شعورنا متوافقا معه » وما نضطر للتفكير فيه » غير محدد فى دلالاته بالنسبة لفكرنا أوبالنسبة للفكر بوجه عام .

ويرى بوزانكيت أننا يجب أن نقلب أفكارنا هكذا رأسا على عقب فى المنطق وأن نتخيل شيئا مثل هذا الأخير « أى موقف النظرية الفلسفية » ويقول شارحا ومفسرا فكرته : يجب أن نعتقد بأن لكل منا بنوراما دائرية مغلقة عليه بمفرده، وإنها متحركة ومرنة وتتبع الفرد الموجود بداخلها حيثما يذهب، وأن الأشياء والاشخاص المصورين فيها متحركين ومتفاعلين مع بعضهم البعض، وكل هذا إنما يكون فى البنوراما وليس وراءها، كما يجب أن نعتقد علاوة على هذا بأن الفرد لايستطيع أن يخرج من هذه البنوراما كما لا يمكن أن يدخل اليها فرد آخر .

ولكن هل كل بنورامات الأفراد متشابهة ؟ والإجابة : لا فليست هذه البنورامات متشابهة تماما، فكل واحدة منها تكونت على مركز مختلف، إذ أن كل شخص يختلف عن الآخرين بالكيفيات الشخصية وبموقفه تجاه النقاط والعمليات التى تحدد صورته، ومن ثم فكل منا يرسم لنفسه صورة من الموضع التى أقفلت فيه البنوراما عليه، وهويرسم باستمرار ويعيد رسم هذه الصورة لا بنسخها من شئ أصلى، ولكن بترتيبها وبتكملة الصور الغامضة، وبتلوين ما يبدوشاحبا على جدرانه، والآن فإن هذه البنوراما الخيالية التى لا يستطيع ببساطة عقله الخاص منظورا إليه على أنه يحتوى العالم، أما جسده وعقله منظورا إليهما على أنهما أشياء فهما داخل البنوراما مثل سائر أجساد وعقول الناس . وعلى ذلك النحويكون العالم كله – بالنسبة لكل منا – هومجرى شعورنا، وذلك إذا اعتبرنا العالم نسقا من الموضوعات التى نضطر لأن نفكر فيها .

ويقرر بوزانكيت أن العقل باعتباره مجموعات من النتوءات والمنحنيات إنما يكون مادة تماما كالجسم، أما العقل باعتباره حاويا التمثيلات المختلفة فهوشئ آخر، لأنه سيحوى حينئذ العالم . وهنا يعطينا بوزانكيت مثالا آخر يفسر فيه ذلك التضاد

الغريب بين عقلي كنسق يعمل ويلاحظ الخارج وينتمي إلى بدني وبين عقلي كحاوللتمثيلات التي تتضمن ذاته والعقول الأخرى والعالم بأجمعه كموضوعات فيقول : إننا إذا نظرنا إلى الميكروسكوب باعتباره مكونا من عدسات ومرآة واسطوانة وغير ذلك ؛ فإننا بذلك نشبه أولئك الذين ينظرون إلى العقل على أنه جسم، ويتكلمون عن أجزائه وتفصيلاته، أى أنهم يعتبرونه شيئا من بين الأشياء الأخرى . أما إذا نظرنا فى الميكروسكوب من خلال اسطوانته ؛ فإننا سوف لا نرى عدسات أومرآة أوالاسطوانة ذاتها، وإنما سنرى مجالا كبيرا أى سنرى كل ما تقع عليه أعيننا من خلال رؤيتنا فى الميكروسكوب والناظر بالأسلوب الأخير يشبه كل واحد منا يريد أن يتأمل عالمه وأن يعرفه ويدركه .

وإذن فهناك فرق بين اعتبار العقل شيئا كالجسم، وبين اعتباره حاويا ومدركا للعالم ومتمثلا له . إن العقل كما يقول بوزانكيت « حينما يلاحظ مباشرة مجاله من الموضوعات، لا يستطيع أن يلاحظ أجزائه، وحينما يعود إلى ذاته – كما نقول – لا يلاحظ فقط إلا جزء من ذاته » [1] بمعنى آخر يفرق بوزانكيت بين العقل المادى الذى يحتوى على أجزاء مادية، وبين العقل الحاوى على الإدراكات والتمثيلات، والذى يحتوى العالم ويقول : إن المعنى الأول يعنى « أن عقلى فى رأسى، بينما يعنى المعنى الثانى أن رأسى فى عقلى . فى المعنى الأول أكون أنا فى المكان، وفى المعنى الثانى يكون المكان فىّ » [2] وهذا ينطبق على مثال الميكروسكوب الآنف الذكر ؛ فالميكروسكوب بالمعنى الأول واحد من جملة أشياء ترى من الخارج، وبالمعنى الثانى يكون العالم متمثلا فيه بمعنى أن كل ما نراه يكون فى داخل الميكروسكوب الذى لا نراه بالمرة .

وبهذا المعنى الأخير تبدوقواتا العقلية حين نعتبرها كمعرفة، وبهذا المعنى أيضا تكون هذه القوى البنوراما التى تغلق تماما على كل واحد منا فى دائرته الخاصة من

(1) Ibid. : P. 16.
(2) Ibid. : P. 17.

الأفكار، ويأتى الآن السؤال الهام التالى وهو: كيف لا تكون عوالمنا المنفصلة ؛ أى البنورامات التى أسسناها، متناقضة مع بعضها البعض ؟

والإجابة هى أن هذه العوالم تكون متوافقة . وهذا هو التصور الذى يجب أن نبدأ به فى المنطق، إذ يجب أن نضع فى اعتبارنا أن عوالمنا المنفصلة الناجمة عن المعرفة، مؤسسة بعمليات محددة، ومتوافقة مع بعضها البعض نتيجة للطبيعة المشتركة لهذه العمليات ؛ إننا نبدأ فى الواقع (سواء شعرنا أم لم نشعر) ببعض المشاعر والخبرات غير المرتبة التى قد تعطى أولا تعطى أساسا عاما، وتمنح أولا تمنح قوة تجعلنا نتشارك ونتعاون مع الآخرين . وكلما تقدمت العملية التركيبية أوالتأسيسية هذه كلما توسع وتعمق التوافق بين العوالم وتصبح أعظم كمية مما نضطر لأن نفكر فيه متوافقة مع أعظم كمية مما يضطر الناس الآخرون لأن يفكروا فيه، ونحن لا نستطيع أن نصل إلى هذا إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الحقيقة القائلة :

بأن النسق الحقيقى الكلى الذى نجد فيه أنفسنا، يتمثل فى توافقنا الذاتى، وأكثر من ذلك فإن هذا لا يتم الا إذا كانت طبيعة الذكاء واحدة فى كل عقل، والمنطق يعالج الطبيعة العامة للذكاء مع تكيفها المتعدد مع الحقيقة .

ويجب أن نعتبر العوالم المنفصلة المغلقة على كل منا متوافقة طالما كانت موضوعية أى طالما توصلت الى ما نضطر لأن نفكر فيه . وهذا هوالمعنى الثالث «لما هوموضوعى »، ذلك المعنى الذى يعبر عنه بوضوح موقف النظرية الفلسفية . أما عن لفظ التوافق نفسه فيقول بوزانكيت عنه إننى استخدم هذا اللفظ أوالمصطلح لأنه هوالذى يعبر عن العلاقة بين الأنساق التى تقدم نفس الشئ بنفس القواعد ولكن مع بدايات مختلفة .

وإذا سلمنا بمذهب العوالم المنفصلة، بدون أن نهتم بتوافقها مع بعضها ومع

الحقيقة ؛ فإننا نرتد إلى موقف المثالية الذاتية الذى ينجم عن التطرف فى نظرية الذوق العام ؛ إذ المثالية الذاتية تنشأ بالضرورة إذا دفعنا بنظرية الذوق العام ذات العاملين : الحقيقى الخارج عن العقل، والمثالى الذى ينسجه العقل داخله، إلى نتيجتها البعيدة التي يترتب عليها إنهيار العالم الحقيقى رغم مناعته، ويقول بوزانكيت إن أى فرد لن يستطيع أن يفهم على وجه حقيقى مشكلة المنطق أومشكلة المعرفة أوالعلم بوجه عام إلا إذا وجد نفسه وهويفكر فى صعوبة المثالية الذاتية، ويرى بأنه من الضرورى ألا نكون راضين كلية عن نظرية الذوق العام ، وألا نكون راضين كذلك عن فكرة عالم جاهز مقام لنا لكى ننسخه فى عقولنا . إن قيمة المثالية الذاتية هى فى انتاجها عدم الرضا هذا وحسب .

وبصورة أخرى أوبمعنى آخر فإن المثالية الذاتية تضع أمامنا السؤال التالى : كيف نخرج من العقل إلى الحقيقة ؟ كيف نخرج مما هوذاتى إلى ما هو موضوعى ؟ لأن علينا أن نتذكر دائماً بأن معرفتنا تكون من خلال الشعور على الرغم من إنها تشير إلى شيء خارجى .

وعلاوة على هذا فإن المثالية الذاتية يشوبها نواحى نقص، فهى تضيف إلى عالم المعرفة صفات لا تنسب حقيقة إلا إلى مجرى الشعور أوالتمثيل، وأنه لمن الحقيقى أن التمثيلات الحقيقية الموجودة فى عقولنا عن هذه الحجرة مثلا تختلف من عقل لآخر، وتختلف عما تمثلناه من هذه الحجرة ذاتها من قبل، وسوف تختلف دائماً، فهذه التمثيلات تختلف فى كل دقيقة وفى كل ثانية ؛ فهى وجودات متلاشية، عقلية كليا، وما يمضى منها يمضى بلا رجعة . هذه هى خاصية التمثيل الذى يقف وراء مجرى الشعور فهو ذو وجود متلاش خاص .

ولكن المثالية الذاتية تقول « ولأن هذه الموجودات العقلية ذات وجود متلاشى خاص، ولأن كل المعارف تتكون فيها على إنها الوسط الخاص بها، إذن فموضوع المعرفة ليس شيئا وراء هذه الوقائع العقلية، ولا يكون مؤسسا على نسق دائم مستقل

عن ارتباطاتنا العقلية » [١] ولكننا يجب أن نهز هذا الاستدلال وأن نجيب « لا ، لا يتبع هذا ذاك ، فالتمثيلات التى تأتى وتذهب يمكن أن تشير إلى شئ مشترك » [٢] وبمعنى آخر ليس هناك مرور فى المعرفة مما هوذاتى إلى ما هوموضوعى، ولكن يوجد فقط تطور فيما هوموضوعى .

ومن ثم فإننا نقول مقتربين إلى موضوعنا بأن « المعرفة هى الوسط الذى يوجد فيه عالمنا ككل مترابط » [٣]وهذا القول أكثر تعبيرا من القول بأن العالم يوجد فيه العقل أوالتمثيل . إن العالم كنسق من الأشياء المتفاعلة لا يمكن أن يوجد فقط فى مجرى أفكارنا، ولكن المعرفة – نحن نقول – هى البناء العقلى للحقيقة، والمعرفة وتتكون مما نضطر لأن نفكر بتأكيد طبقا لنفس المناهج ؛ فإن نتائج فكرنا تكون أنساقا متوافقة فى التشابة فى الحقيقة .

هكذا يتخلص بوزانكيت من صعوبة المثالية الذاتية التى تمثل صعوبة عاتية أمام المنطق وأمام المعرفة وأمام العلم . ولكننا نجد أنفسنا مرة واحدة أمام ميدان المعرفة – فما هى علاقة المعرفة بالمنطق فى هذا النوع من التفكير ؟ وهل للحكم علاقة بالمعرفة ؟ هذا هوما سنجد الإجابة عليه فى الجزء التالى .

* * *

المنطق المثالى والمعرفة :

يذهب بوزانكيت إلى أن المنطق يرتبط ارتباطا وثيقا بالمعرفة، ومن أجل هذا يعرض فى كتابيه « أسس المنطق » و« المنطق أومورفولوجيا المعرفة » إلى « أن المعرفة هى الحكم الذى يوجد بين تفسيرنا التركيبى لإدراكنا الحالى وبين الحقيقة التى يدفعنا بها هذا الإدراك الحالى » [٤] بل يذهب إلى أكثر من هذا حينما يطلق على

---

(1) Bosanquet ; B, : The essentials of logic-lecture II,P.22
(2) Ibid. : P. 22 .
(3) Ibid. : P. 22 .
(4) Bosanquet ; B, : The essentials of logic-lecture II,P.29.

المنطق اسم مورفولوجيا المعرفة . وهويقول فى هذا الصدد وهويقدم كتابه «المنطق أومورفولوجيا المعرفة » : « إننى باعطائى هذا العمل عنوان « مورفولوجيا المعرفة » إنما أقصد أن أشير ... إلى الدراسة غير المتحيزة للحكم والاستدلال خلال صور عديدة يمكن أن نتعقبهما وأن نحتم علاقاتهما فيها » [1]. وعلى ذلك فما يبغيه بوزانكيت بهذا العنوان هوالإشارة إلى أن اهتمامه هنا لن ينصب على مجرد تصنيف واحصاء أنواع الاحكام والاستدلالات، وإنما سينصب أساسا على الأحكام والاستدلالات التى يمكن تعقبها ورؤية علاقاتها خلال الصور العديدة التى تنبث فيها .

ويوضح بوزانكيت اتجاهه هذا فيقول « سوف أعالج صور الحكم والاستدلال كما يعالج العلم صور الحيوانات والنباتات، لا بروح الاحصاء والتصنيف، وإنما بروح التحليل المورفولوجى » [2] .

ولكن المسألة هنا محتاجة إلى بعض التعديل : فالمورفولوجيا كعلم الهيئة أوالشكل الخارجى، تتضمن تناقضا مع الفيزيولوجيا كعلم الوظيفة الحيوية، وهذا التضاد إنما يرجع إلى تميزنا بين الخارج وبين الداخل. وحينما ننقل هذه المسألة إلى مستوى المعالجة العلمية للفهم ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نوحد بين مورفولوجيا المعرفة وبين علم اللغة أوالنحوبينما نبقى إسم الفيزيولوجيا العقلية لوظيفة الفكر الحيوية .

ويقرر بوزانكيت بعد ذلك أنه لا يمكن القول بأن هذا التناقض بين المورفولوجيا والفيزيولوجيا خاطىء، ولكنه لا يجدى فى توضيح وجهة نظر بوزانكيت فتيلا، إذ أنه يؤمن بالنسقية فى مقابل التسلسلية ويرى طبقا لإيمانه هذا « أنه لا يوجد فى النشاط النسقى للفكر تضادا بين الهيئة أوالشكل الجسمى وبين العملية الحيوية» [3] ويرى أن هذا الأمر واضح غاية الوضوح فى الحيوان الذى تتحد فيه

(1) Bosanquet ; B, : Logic or the morphology or knowledge Introduction , P. 1 .
(2) Bosanquet ; B, : The essentials of logic-lecture II,P.22.
(3) Ibid. : P. 22 .

الوظيفة بالشكل أوالهيئة أى تتحد فيه المورفولوجيا بالفيزيولوجيا، وهذا الأمر نفسه ينطبق على نسق المعرفة « فصورة الفكر وظيفة حية، وأوجه ولحظات هذه الوظيفة – وهى عناصر الصورة – متباينة . ومن ثم فإن مورفولوجيا المعرفة يجب أن تفسر – لا أن تبعد – فيزيولوجيا الفكر، فعلم الصورة العقلية يتضمن علم الحياة العقلية»[1] .

وسيرا وراء فكرة النسقية هذه، والنظرة الكلية المترابطة تلك نجد بوزانكيت يوحد الحقيقة بالمعنى فيقول « إن عالم الحقيقة وعالم المعنى لا ينفصلان حقيقة . والعملية التى يروم المنطق فحصها هى عملية فردية، وتحديد ذاتى شخصى للكل الذى هوحقيقى وواقعى »[2] .

ونحن هنا نجد أن اتجاه بوزانكيت نحوالاتحاد والترابط، واضح كل الوضوح ؛ ذلك أنه يربط بين المورفولوجيا وبين الفيزيولوجيا فى وحدة أعلى، ثم يربط وهوبصدد المعرفة بين علم الصورة العقلية وعلم الحياة العقلية ؛ أى بين مورفولوجيا المعرفة وفيزيولوجيا الفكر، ثم يربط بعد ذلك – تأييدا لنفس هذا الاتجاه الكلى والترابطى والوحدوى – بين الحقيقة وبين المعنى .

* * *

المعرفة والحكم :

يرى بوزانكيت أن المعرفة ما هى إلا حكم واثبات، ومعنى هذا أن كل معرفة هى حكم بمعنى إنها تأكيد إيجابى، ثم يأخذ بوزانكيت على عاتقه تفسير المعرفة بوصفها حكم فيقول : إن الحكم والإيجاب أوالإثبات يتضمن دائماً صفات ثلاثة هى : أنه ضرورى، وأنه كلى، وأنه تركيبى .

---

(1) Ibid. : P. 2 .
(2) Ibid. : P. 6.

١ - فالحكم ضروري : وفي قولنا هذا، فإننا نعبر عن كل ما قلناه عن موضوعية العالم في المعرفة، فلقد خلصنا إلى أن ما هوموضوعي يعني « ما نضطر لأن نفكر فيه » والحكم ضروري لأنه يعبر عما نضطر لأن نفكر فيه، يضطر هنا معناها الاضطرار بواسطة عامل ضروري يحدث خلال حركة شعورنا .

ويمكن أن نتعقب معاني مفسرة للضرورة في المواد غير العلمية المشكوك فيها والمعقدة وتلك التي نهتم فيها بتأملاتنا ، فنحن عادة ما نسمع ونقرأ عبارات مثل «أنا لا استطيع أن أقاوم النتيجة» «أنا مضطر لأن أعتقد» «أنا مساق لكي أفكر» ، «ليس لدي إلا أن أفترض » ، وهذه عبارات تحدث كل يوم سواء في الحديث اليومي وسواء في المناقشات النظرية، وهي كلها تشير إلى ما أكدناه سابقا من أن ما هوموضوعي أوحقيقي بالنسبة لنا هوما نضطر لأن نفكر فيه .

ومن الصعب أن نلاحظ هذه الضرورة في الأحكام البسيطة والعادية فالحكم ذوالمقارنة الحسية مثل « عود ثقاب ملون » لا تكون الضرورة فيه ذات نسق عقلي، ولكنها ذات طابع احساسي لا نستطيع ابعاده . إن العامل العقلي في مثل هذه الحالة يكون سلبيا تكون مهمته هي التحذير من تحرك جميع التأثيرات المتنوعة ؛ العقلي منها والمادي لكي تترك الإدراك الحسي ينقل بحرية إلى العقل .

وإنه لمن السهولة بمكان لأي ملاحظ أن يكتشف الضرورة العقلية في الحكم حتى ولو كان موضوع الحكم غير متأمل فيه كلية، وكلنا حتى الجهلاء منا يخضعون للضرورة العقلية حتى ولولم تكن على علم أومعرفة بهذه الضرورة .

« وفي أي حكم مدرك، إذا كان واضحا وثابتا، وأيا ما كان من أهمية محتوياته المباشرة، نجد أن التناقض هوأكثر الأشياء أهمية » [1] فعندما نفكر في الشمال نجدنا نفكر في الجنوب، وعندما ندرك الأبيض نفكر في الأسود، وهذا يرينا إننا مضطرون لأن نفكر في أتفه الأحكام، فنبحث عن متناقضاتها كما يرينا كيف أننا نتجه بكل

(1) Bosanquet; B. The essentials of logic-Lecture II,P.26.

نقلنا العقلى على أبسط وأتفه الإدراكات .

ألسنا هنا أمام ديالكتيك هيجل ومنطقه ؟ ألا نجد أنفسنا هنا أمام مبدأ عدم التناقض أساس ديالكتيك هيجل وصلبه ؟ إننا -حينما نفكر فى الشمال نجدنا نفكر فى الجنوب، وعندما ندرك الأبيض نفكر فى الأسود . ألسنا هنا أمام الفكرة ونقضيها ولا ينقصنا إلا أن نبحث عن المركب منهما لكى يكتمل الثالوث الهيجلى؟ نعم إن بوزانكيت هنا لا ينص صراحة على المركب من الفكرة ونقيضها، ولكننا نعلم أنه يروم الكلية والوحدة والترابط . وهذا الهدف - هدف الترابط بين الأفكار والتوحيد بينها - يدعوبوزانكيت الى تقرير ذلك المركب سواء نص عليه أم لم ينص، إذ الفكر عنده دينامى متحرك، كما أن حركة التوحيد والربط لا يمكن أن تقف عنده عند الفكرة ونقيضها فقط . والنتيجة هى أن بوزانكيت فى منطقة المثالى طبق الثالوث الهيجلى؛ وقد يقال بأن بوزانكيت يربط الأفكار بطريقة مخالفة للثالوث الهيجلى، ولكننا نعلم أن بوزانكيت ينادى أيضاً بالمطلق، ولكى تتحد القضايا والأفكار والمعارف حتى تصل فى النهاية الى المطلق، لا يمكن أن يكون اتحادها، بأية طريقة، حيثما أتفق، بل يجب أن تكون ثالوثية هكذا تصل بالتدريج من التشتت والتبعثر إلى الوحدة المطلقة فى المطلق .

٢ - والحكم كلى : ونحن نتحدث هنا عن الكلية بالمعنى العام أى من حيث كونها خاصية لأى حكم أيا ما كان . وإذا ادعينا أن جميع طبائعنا العقلية واحدة لأصبح « أن تكون كليا » مجرد نتيجة لكونك ضروريا، إننى لا أشعر فقط بأن حكمى هوأمر لا مفر منه بالنسبة لى، ولكننى لا أشك لحظة بأن هذا الحكم ضرورى أيضا بالنسبة إلى كل كائن عاقل، فإذا لم يوافقنى شخص ما فى حكم لى، فإننى أحاول أن أضع الحالة أمامه تماما كما هى فى عقلى، وأكون متأكدا تماما من أننى إذا استطعت أن أفعل هذا، فإنه سيضطر لأن يحكم كما حكمت»[1].

---

(1) Ibid. : P.P. 26- 27 .

ولما كان العقل نسقا بالضرورة، فإن كلية الحكم تتضمن شيئا آخر أكثر من كونها شيئا اضطراريا على كل واحد منا، ما دام يوفر لكل منا نفس المواد، فكلية الحكم تعنى أيضا أن هذا الحكم الخاص بى يجب أن يتوافق مع أحكام سائر الأشخاص، وإذا كان حكمى غير متوافق مع أى حكم آخر - له نفس المواد - فإننا نعتقد بأن واحد من هذين الحكمين يكون خاطئا، أى أننا لا نقبل احتمال أن يكون العالم الحقيقى الذى كونه الآخرون غير متوافق مع العالم الحقيقى الذى أكونه .

« ومن ثم فإن المعرفة، من حيث كونها حكم، ضرورية وكلية وبالمعنى العام فإن هذا حقيقى بالنسبة إلى كل الأحكام »[1].

٣ - والحكم تركيبى : الصفتان الماضيتان لا تخبراننا شيئا عن ما هوالحكم ولذلك فعلينا أن نفحص طبيعة الحكم فيما بعد، ونحتاج الآن إلى أن نفكر فى هذا الحكم من ناحية الإيجاب أوالاثبات، ومن هذه الزاوية يمكن وصف الحكم بأنه « إعلان بتفسيرنا عن مدركاتنا لكى نكون نسقا متحدا مع معطيات هذه المدركات »[2]وهنا قد نقبل على التوالتمييز بين المعطيات وبين التفسير، وأن تقيم بينهما علاقة متبادلة ؛ علاقة التبادل هذه إنما هى نتيجة للتركيب أوإذا صح القول هى خاصية فنية لعالمنا الحقيقى ؛ فنحن لا نستطيع أن نحصل على معطيات بدون أن نكيفها بحكم .

والآن فإن « المعرفة هى الإثبات أوالحكم الذى يوحد بين تفسيرنا التركيبى لإدراكنا الحالى وبين الحقيقة التى يدفعنا بها الإدراك الحالى »[3].

وسوف نأخذ الآن مثالين ؛ الأول من الرؤية والثانى من السمع . فهنا منضدة، وفى اللغة العامة نحن نقول جميعا « إننا نرى أن هذه منضدة» وهذا التعبير صحيح

(1) Ibid. : P. 27 .
(2) Ibid. : P. 27 .
(3) Ibid. : P. 29 .

لأن الرؤية الانسـانيـة هى حكم، ولكن إذا سـألك أحـد أن ترد إدراكك إلى مصطلحات الرؤية البسيطة، فإنك لن تستطيع ذلك إلا إذا كنت محللا نفسيا أورساما ماهرا، وسوف تصبح نظريتك وتفسيرك منصبان على نقطة واحدة فقط مع ابعادك لصفتى العمق والمسافة . أما الرسام الماهر فهو يتعمق بمستواه العالى فى القوة الادراكيـة إلى أعـمق من المستوى العـادى الذى يوجـد فى هذه النظرية وذلك التفسير: فعلى الرسام أن يترجم إدراكه للشئ فى المكان على سطح مستوى وملون، واختلاف ذلك المنظر الملون عن المعطيات الموجودة فى مكان إنما يرجع إلى التفسير المتضمن فى الإدراك الحسى . وعلى الرغم من أن كل خبرات اللمس والحركة التى تعرف عن طريقـهـا صلابة الموضوع لا تعطى للعين ؛ فإننـا نعرفها مع ذلك عن طريق الرؤية، يقول بوزانكيت أن هذه السمات « لا تعطى للعين وحدها، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفصلها عن تلك التى تعطى للعين وحدها » [1].

وعلى ذلك فإن رؤيتنا للمنضدة تضمنت سماتأخرى قد لا تظهر للعين وحدها، ومعنى ذلك فإننا حينما نحكم إنما نقوم بعملية تركيبية بمعنى إننا نركب للادراك المعين متعلقاته من إدراكات أخرى، وعلى ذلك فعالمنا مركب بواسطة الحكم، إذ أن عملية الإسهاب المفسر إنما تمر باستمرار من اللاشعور إلى الشعور أومن اللاوعى إلى الوعى . وكل حكم محدد إنما يتضمن عنصرا مثاليا وتوسيما وتفسيرا .

وسوف ننظر فى مثال آخر آخذين الإثبات التالى « هذه عربة » على شرط أن يكون هذا الاثبات آتيا من سماع صوت عربة ؛ ففى هذا المثال يمكننا أن نفصل المعطيات عن الإسهاب والتفسير اللذين يدورا حولها . ونحن نعلم أن تفسيرنا المؤسس على الصوت يمكن أن يكون خاطئا ؛ إذ يمكن أن يكون هذا الصوت صوت سيارة وليس عربة . والآن قارن ما سبق بالاثبات التالى « ذلك الذى أراه

(1) Ibid. : P.P. 29 - 30 .

عربة» فهذا الاثبات أوالحكم له نفس العناصر مثل الحكم الخاص بالإدراك الصوتى « ذلك الذى أسمعه، عربة » ولكن الخاصية المعقدة فى الصوت تشير كتفسير موضوعى لها إلى حركة العربة، وإلى النوع الخاص لقوة دفعها، كما يرتبط بصوت العربة كما نعرفه، وإلى سمات مثل خشونة الصوت أوارتفاعه، تزايده أوتناقضه، كما يرتبط أيضاً بالسرعة وبالوزن وبغيرهما . ولكن من السهل أن ننظر إلى الصوت وحده وفى حد ذاته منفصلا عن تفسيره، ونحن نقول أحيانا (إننى أسمع صوت عربة) بنفس المعنى الذى تقول فيه (إننى أرى عربة) ولكن فى حالة السمع تقول دائماً (هذا الصوت يشبه صوت العربة) مثل هذا القول وغيره يتضمن شكا .

ومن ثم فنحن نرى هنا استمرار البناء أوالتكوين العقلى للحقيقة ابتداء من رؤية معينة أوسماع صوت معين وهذا ينطبق على بقية الاحساسات، ويمكننا الآن أن نذهب إلى أن « معرفتنا أوأن عالم معرفتنا يوجد لدينا كحكم أى كإثبات يوسع فيه إدراكنا الحالى بواسطة تفسير متتالى يتحد به » [1] وهذا التفسير وذلك الاسهاب ضروريان وعامان ومن ثم فهما موضوعيان كعالمنا بالمعنى السابق وهوما نضطر لأن نفكر فيه . يقول بوزانكيت « أن النسق الكلى لعملية التركيب أى أدراكنا الحالى المسهب بالتفسير هوما نعنيه بالحقيقة ... وكل حكم إذن يثبت حقيقة تحدد جزئياً بهذا الشئ » [2] . إن المعرفة توجد فى صورة إثبات للحقيقة، وعالمنا كما يوجد بالنسبة لنا هووسط المعرفة، ويتكون بالنسبة لنا من الاثبات القائم على الحقيقة .

ويذهب بوزانكيت إلى إننا لا يجب أن نسأل ماذا تدرس المعرفة ومتى تبدأ ومتى تنتهى فهذا سؤال لا جدوى منه ؛ لأنه إذا كان لنا أن نتهكم على السؤال التالى (ما هى قوانين الحركة التى تدرسها العلوم الميكانيكية؟) فإننا فى هذه الحالة وحدها نستطيع أن نتهكم أيضاً على السؤال (ما هى قوانين المعرفة التى تدرسها المعرفة؟) والإجابة على هذين السؤالين واضحة ؛ فكما تعبر قوانين الحركة عن خصائص

(1) Ibid. : P. 32
(2) Ibid. : P. 32

الاجسام المتحركة كما تتحرك، كذلك تعبر قوانين المعرفة عن خصائص الموضوعات التى تعرفها كما تعرف .

«وأول خطوة فى المعرفة بالنسبة للفكر المتحضر هى إطلاق الأسماء»(١) فهذه تحتاج إلى تمييز الأشياء والتعرف عليها . ويجب أن نذكر أن كبار المكتشفين هم وحدهم القادرون على إضافة أسماء جديدة إلى العلم، ويعتقد بوزانكيت بأن عظمة أفلاطون وأرسطوإنما ترجع فى المحل الأول إلى اكتشافهما أسماء وكلمات جديدة ما زالت باقية حتى اليوم، ويرى بوزانكيت أن « الكلمة المفردة تتضمن دائماً عبارة، وعادة حكما » (٢) .

إن فعل التسمية يقول بوزانكيت يتضمن فى المحل الأول (دلالة منطقية)، فعندما يقول شخص ما (الشمس) فإن هذا يشير فى ذهننا مباشرة للصفات أوالكيفيات المرتبطة بهذا الأسم أوالموضوع ؛ كأن تكون الشمس دائرية أومتوهجة أوغير ذلك من الصفات، كما إنه يثير فى ذهننا عمليتى التحدى والمقارنة، وفى هذا يقول بوزانكيت « هل التسمية تتضمن عمليتى المقارنة والتحديد ؟ وهل تتضمن حكما كحكم الإحساس ؟ إننا إذا نظرنا إلى نشاط الفكر التأملى الرفيع فإننا لن نتردد على إجابة هذين السؤالين بالايجاب (٣) .

أليس فيما سبق برهان واضح على أن المنطق عند بوزانكيت يبدأ بالحكم لا بالتصور ؟ هذا ما سنوضحه فيما بعد .

علاقة المنطق بالمعرفة :

يقال بوجه عام أن المنطق علم صورى ؛ بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لا محتواها أومادتها ؛ صورة أى موضوع هى ما يدوعليه هذا الموضوع، وما يمكن

---

(1) Bosanquet ; B, : Logic or the morphology or knowledge Introduction , P. 7 .
(2) Ibid. : P. 9.
(3) Ibid. : P. 16.

العقل أن يحتويه، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقة كما هو. لقد قام الرأى الأغريقى بلا شك على مثل تلك الفكرة وهى أننا فى معرفتنا أوفى تذكرنا لشئ فإن عقلنا يحتوى على صورته بدون مادته . ومن ثم فإن الصورة تكون بالنسبة إلى العارف الشكل أوالبناء الذى يعطى الشئ ما هيته، والتى عن طريقها نحن نتعرف على هذا الشئ كلما رأيناه . فالصورة هى الهيئة أوالشكل بينما المادة أوالهيولى بلغة أرسطوهى الأساس المادى الملموس للشئ .

ولا توجد مادة بدون صورة، فإذا كانت المادة بدون صورة فإنها ستصبح بدون كيفيات، ومن ثم تصبح غير قادرة على أن تفعل أوتنفعل؛ فمادة السكين هى الصلب وصورته هى شكلها، ولكن كيفيات الصلب تعتمد على خاصية وترتيب معينين فى جزئيات، وهذه كما يقول بيكون هى صورة الصلب، ولكن إذا كان للصلب صورة فالسكين له صورته، ومادة الصلب تستطيع أن تأخذ صورا أخرى غير صورة السكين، وبالمثل فإن المرمر له صورته وهى كيفياته المحددة كمرمر (الكيميائية والميكانيكية) ولكن هذا المرمر فى التمثال يكون مادة. وتصبح الصورة هى الشكل الذى أعطاه النحات .

وبتطبيق هذا التحديد على المعرفة بوجه عام فإننا نستطيع أن نقول أن كل العلوم صورية وأن نقول أيضا أن المنطق علم صورى وأن الهندسة علم صورى وحتى الفيزيقيات علوم صورية ؛ فكل العلوم صورية ؛ لأن هذه العلوم تقوم على تعقبها للخصائص الكلية للأشياء أى البناء الذى يجعلها ما تكون عليه .

والعلوم تختلف فى درجة الصورية، فكل علم يعالج نوعا من الكيفيات التى يهتم بها، ولكن المنطق لا يهتم بمثل هذه الكيفيات الخاصة بالموضوعات المختلفة وإنما يعالج كيفيات تتمثل بدرجة معينة فى كل شئ، بغض النظر عن كثرة الكيفيات التى توجد فى كل موضوع على حدة، ومن ثم فهويعالج هذه الأخيرة كمادة لا كصورة . وبهذا المعنى فإن المنطق علم صورى بكل ما فى كلمة

صورى من تركيز وتأكيد، على الرغم من أنه ليس صوريا تماما كما يفترض فيه غالبا، إذ الموضوع المادى للمنطق هى المعرفة من حيث هى معرفة أوصورة المعرفة ، أى كيفيات الموضوعات أوالأفكار من جهة كونها أعضاء فى عالم المعرفة ومن الضرورى الآن أن نميز صورة المعرفة بهذا المعنى عن مادتها أومحتواها فمادة المعرفة هى ذلك النطاق الكلى من الواقع الذى يعالج بواسطة العلم أوالادراك فالعلم أوالادراك يهدفان إلى التوصل إلى اجابات على كل مشكلة من المشاكل التى تقابلهما، أما المنطق فإنه يهدف إلى فهم النمط والمبادئ المتعلقة بكل من المشكلة والإجابة، فمادة الواقعة هى تفاصيل الإجابة المتخصصة أما الصورة فهى النمط والمبادئ الموجودان في أمثال كل تلك الاجابات .

ويبدوأن جيفونز – يقول بوزانكيت – قد أخطأ خطأ كبيرا فى هذه النقطة فهويقول ؛ أن الاسم الذى أعطى إلى المنطق وهوعلم العلوم يصف القوة الانتشارية الواسعة للمبادئ المنطقية وتغلغلها فى كافة دوائر العلم والمعرفة، وهذا هوما جعل مؤسسى الفروع المتخصصة يهتمون غاية الاهتمام ببيان ولائهم لأعلى العلوم أى المنطق . ويرى جيفونز أن الدليل على هذا هوأن هؤلاء المتخصصين فى الفروع المختلفة يعطون دائما أسماء تتضمن الولاء أوالوفاء ؛ فنحن نجد إسم المنطق فى كل العلوم تقريبا ؛ إذ أن العلوم تنتهى بالمقطع وهذا المقطع مأخوذ من الكلمة . ومن لم يصبح المنطق الذى يفسر تكوين القشرة الأرضية ويصبح المنطق المطبق على ظاهرة الحياة . ونفس الشئ ينطبق على Zoology , Psychology , Physiology , Anthropology وغيرها من العلوم فكل علم من هذه العلوم يقول جيفونز إنما يعترف بوضوح أنه منطق خاص ما دمنا نجد أن إسمه يضم إليه المقطع Logy .

ويرى بوزانكيت أن هذا التفسير الذى يربط بين اسم المنطق وبين نهايات أسماء العلوم ؛ إنما هوتفسير خاطئ تماما ؛ ذلك لأن المصطلح Logy . لا يتوافق مع المقطع Logy فى كلمة مثل Zoology ولكنه يتوافق مع المقطع الذى Zoo

يشير الى نطاق أومجال علم معين لا إلىَ خاصيته كعلم . وبالمثل فإن العبارة (علم العلوم) لا تعنى أن المنطق هوالعلم الذى يشتمل على العلوم المتخصصة، وإنما تعنى أن المنطق هوالعلم الذى يعالج الكيفيات العامة والعلاقات التى تكون مشتركة فى كل العلوم من حيث هى كذلك ولكنه يحذف المادة منه وليس الصورة، أى يحذف المحتوى الخاص بالتفاصيل التى يتناولها كل علم على حدة من وجهة نظره الخاصة . وإنه لغريب - يقول بوزانكيت - أن يقال أن كل علم هومنطق خاص أوأن البيولوجيا هى منطق مطبق على ظاهرة الحياة، فهذا الخلط إنما يحطم النزاهة المنشودة فى كل معرفة وحقيقة .

وعلى هذا النحوفإن العلاقة بين محتوى أومادة المعرفة وبين الصورة هى الخاصية العامة للمعرفة ؛ فإننا إما أن ندرس موضوعات المعرفة مباشرة كما أدركنا، وإما أن ندرسها بطريق غير مباشر . فموضوع علم النبات هوالنبات ؛ نشأته وتطوره ؛ هذه مادة أومحتوى المعرفة فى هذا العلم، ولكن العالم بعد دراساته وأبحاثه وافتراضاته يكشف علاقات وكيفيات تكون بمثابة صورة المعرفة فى هذا العلم، ولكن هذه الصورة هنا تكون مادة بالنسبة إلى المنطق، ومن ثم فهناك نوعان من الكيفيات والعلاقات : النوع الأول هوكيفيات وعلاقات الموضوعات التى تكون بمثابة الصورة فى البناء المعرفى المتعلق بجزء من الطبيعة متوافق مع مادة أومحتوى المعرفة بوجه عام، والنوع الثانى هوكيفيات وعلاقات الموضوعات التى تكون بمثابة الصورة فى البناء المعرفى لعالم الحقيقة والمتعلق بصورة المعرفة التى تعالج بتساؤل عام وهذا ما نسميه المنطق .

إن صورة المعرفة - يقول بوزانكيت : « تعتمد على مادتها بدرجة معينة »[1]. فإذا كان المنطق غارقا فى اتحاده مع النطاق الكلى للعلوم المتخصصة فإنه ينتهى لخلوه من كل التوافقات مع الفهم الحى . إن ما يدعى بالمنطق الصورى فى كل صورة

(1)Bosanquet; B, Essential of Logic-Lecture III , P. 49 .

سواء كما ذكره هاملتون أوطومسون فى قوانينه الصورية للفكر أوكما أوضحه الأساس الرمزى كما فعل بول وغيره إنما يستند إلى خلل رئيسى مؤداه : إننا نعتبر أن هذا المنطق الصورى هو نظرية عامة للمنطق - إننى هنا - يقول بوزانكيت - «أدين كل محاولة تستخدم الرموز فى شئ أكثر من توضيح النقاط المتعلقة بالعمليات المنطقية»[1].

(1) Ibid : P. 49.

وهنا نلمس بوادر نقد بوزانكيت للمنطق الصورى ،بقوانينه الصارمة ،وبمبادئه الجامدة، كما نلمس هنا أيضا بذور عدم قبوله للمنطق الرمزى ،وعدم قبوله للمنطق الصورى والمنطق الرمزى على هذا النحو،إنما يمهد الطريق أمام البناء المثالى للمنطق الذى سوف نرى، أنه لا يقبل فى صميم هذا البناء تلك الصورية الجامدة الصارمة ،ولاتلك الرمزية الجافة .

فكل هذه المحاولات تساهم بواسطة القوانين التقليدية القديمة للذاتية وللتناقض وللثالث المرفوع فى الأغلوطة الرئيسية لتمثيل الحكم بواسطة شئ لايمكن أن يكون ولايستطيع أن يكون بأية طريقة رمزاكافيا لأى واحد من هذه القوانين الثلاثة.

ويرى بوزانكيت تأكيدا لاتجاهه هذا المناهض للصورية والرمزية ، أن أى صورة لأى شئ إنما تعتمد بدرجة معينة على مادة هذا الشئ. فتمثال من المرمر يختلف قليلا اذا كان من البرونز ، و السكين يصنع من الصلب، ولكنك تستطيع أن تحصل على سكين غير جيدة إذا صنعتها من حديد أو نحاس ، و أنت لا تستطيع أن تصنع سكينا من الشمع ، و النتيجة أن مواد مختلفة قد تتخذ نفس الصورة بدرجة كبيرة أو قليلة فى حدود معينة .

و لنأخذ الان كمثال على هذا إستخدام العدد فى فهم الموضوعات ذات الأنواع المختلفة و المثال فى بوزانكيت :

إفترض أن هناك أربعة كتب على المنضدة ، و أن كومة الكتب هذه هى الموضوع ، إننا نرغب حينئذ فى أن ندرك هذه الكومة ككل مؤلف من أجزاء . ولكى نفعل هذا فإننا ببساطة نعد الكتب (واحد ، إثنان ، ثلاثة ، أربعة) . و إذا أضيف إليها واحد آخر فسيكون لدينا واحدا أكثر . و لكن الكتب ذاتها من حيث

---

(1) Ibid : P. 49.

هى كتب لن تتغير بحذف واحد منها أو بإضافة واحد إليها ، فهذه الكتب أجزاء لا تكترث ببعضها البعض ، و هى تؤلف كومة يكتفى بتحليلها أو تركيبها بواسطة عدد أجزاء هذه الكومة .

و لكن إذا استبدلنا هذه الكومة ذات الأربعة كتب بمربع ذى أضلاع أربعة ، فإننا نستطيع أن نعد هذه الاضلاع بلا شك كما نعد الكتب و لكننا لا ندرك طبيعة المربع بواسطة عد أضلاعه فهذا العد وحده لن يميزه عن أربعة خطوط مستقيمة مقامه فى أى اتجاه . و لكن لكى نستطيع أن نصل إلى طبيعة المربع فعلينا أن نعتبر أضلاعه متساوية أى أن نعتبره ذات أربع خطوط متساوية ، و علينا أن نعتبر أن هذه الخطوط المستقيمة المتساوية مرتبطة فيما بينها على نحو معين بحيث تكون شكلا له أربع زوايا قائمة . و علينا أن نميز هذا المربع عن شكل آخر له أربعة جوانب متساوية و لكن زواياه ليست زوايا قائمة ، و أن نلاحظ أننا إذا حذفنا ضلعا فإن المربع سيصبح مثلثا بكيفيات مختلفة تماما عن كيفيات المربع ، و إذا أضفنا ضلعا فإن المربع سيصبح شكلا خماسيا .

و الآن فإن هذه الكومة من الكتب ، و هذا المربع موضوعان للادراك و لكن إذا نظرنا بعمق فإننا نرى على التو أن المادة أو الصفات الفردية لكل من هذين الموضوعين تتطلب صورة معرفية تختلف من الأولى إلى الثانية ، فالحكم « هذه الكومة من الكتب ذات كتب أربعة ، يتصل بالادراك العدد بينما الحكم « المربع ذو أضلاع أربعة » يتصل بالضرورة النسقية .

و لكن لماذا لم نجعل كلا الحكمين فى صورة منطقية واحدة ، و لماذا نقول «هذه الكومة » this « المربع » the ؟ و لماذا لا نقول this فى القضيتين أو the فى كليهما ؟ ذلك لأن المادة المختلفة تتطلب ذلك الاختلاف فى «الصورة» . والآن دعنا نحاول أن نضع هذه موضع تلك .

فإذا قلنا « الكومة » من الكتب ذات أربعة كتب » فإننا إذا فهمنا هذه القضية على إنها مساوية للقضية « هذه الكومة » لكانت هذه القضية صحيحة ، أما إذا فهمنا « الكومة » بنفس ما فهمنا « المربع » فإن حكمنا سيصبح خاطئا لأن القضية سيصبح معناها « كل كومة من الكتب ذات أربعة كتب» علما بأن الحكم المنبثق من الإدراك لا يحتمل هذا التعميم أو التكبير . ومن ثم فلن نستطيع أن ننتقل من this إلى the .

و دعنا نحاول ثانية ، فعندما نقول « هذا المربع ذو أضلاع أربعة » فإن قولنا هذا لا يكون خاطئا تماما و إنما يكون مدعاة للسخرية ، إذ ما الذى يجعل ذلك الذى لا يعرف الهندسة مثلا أن يحكم بأن هذا مربعا ؟ و فى هذه الحالة فإن هذا الذى لا يعرف الهندسة ليس له الحق إلا أن يقول «هذا المربع» و «ذلك الشكل» له أضلاع أربعة .

و نخلص من هذا إلى أن الموضوعات تختلف فى طبيعتها كمعرفة كما تختلف فى كيفياتها الفردية ، و إختلافاتها تلك تعتمد على الطريقة التى ترتبط بها بأجزاؤها . لقد أخذنا مثالين من المعرفة ووجدنا أن حالة الارتباط بين الاجزاء تتطلب أنماطا مختلفة من الأحكام لكى نعبر عنها ، أما السبب فى ذلك فيقول بوزانكيت « أن علاقة الجزء بالكل هى صورة من علاقة الذاتية بالاختلاف » فكل حكم يعبر عن وحدة بعض الاجزاء فى كل ، أو يعبر عن وحدة بعض الاختلافات فى الذاتية . و هذا هو معنى (التركيب) فى المعرفة [١] . و نحن نرى أذن أن المعرفة توجد فى الحكم كتركيب للحقيقة .

و يرى بوزانكيت أن تعبير الكل و الأجزاء يستخدم بالمعنى الدقيق و بالمعنى الواسع ، فبالمعنى الدقيق يكون الكل ، كلا كميا ؛ أى كلا يقوم على إضافة

---

(١) Ibid : P. 54.

أجزاء من نفس النوع ، و بهذا المعنى يكون الكل هو مجموع الأجزاء . و لكن يلاحظ بوزانكيت أنه حتى فى هذا المعنى فإننا نجد أن هناك ذاتية فى الصفة التى تميز الأجزاء ، و إلا فلن يكون هناك شيء يجعلها تجتمع إلى مكان معين و على ذلك فاجزاء العمق تكون كلا من العمق ، و أجزاء الكثافة تكون كلا من الكثافة، وهكذا . و الكليات من هذا النمط الكمى هى مجموعات ، و العلاقة بين الكل و الجزء بهذا المعنى هى حالة بسيطة جدا للعلاقة بين الاختلافات و الذاتية ، كما أن الكل يصبح كذلك أيا ما كان من الإضافات التى تضيفها إلى هذا الكل . وهذا ينطبق على حالة كومة الكتب ، فهذا الكل يصبح كذلك مهما أضفنا إليه من كتب أخرى .

و لكن هناك كل آخر ينطبق على حالة المربع الذى ذكرناه فللضلع فى المربع علاقات مختلفة تماما ، و كيفيات متباينة عن الخط المستقيم الذى ندركه منعزلا، و فى هذه الحالة فالكل لا يتكون من مجرد إضافة الأجزاء إلى بعضها، فهذا كل هندسى لاعددى ترتبط أجزاؤه طبقا لضرورة صورية معينة متأصلة فى طبيعة المربع؛ بمعنى أن الاجزاء هنا يجب أن تشغل مكانا محددا بالنسبة إلى بعضها البعض فأنت لا تستطيع أن تصنع مربعا بمجرد إضافة ثلاث زوايا قائمة إلى زاوية قائمة أخرى أو بإضافة ثلاثة مستقيمات إلى مستقيم رابع بل إنك يجب أن تركب هذا المربع بطريقة محددة لكى تحقق شروطا معينة . و من ثم فالذاتية هنا ليست ذاتية مجموع و إنما هى أكثر من ذلك إذ العلاقة هنا بين الكل و الاجزاء علاقة أكثر نضجا ، إنها تحتاج إلى العقل الحى أكثر من احتياجها إلى مجرد الصنع أو الجمع .

وسنرى تطبيق هذا بوضوح عندما يحين عرضنا لفلسفة بوزانكيت السياسية ، فنحن نجد بوزانكيت فى سياساته يفرق بين الإرادة العامة الحقيقية و بين إرادة المجموع ، و يرى أن الإرادة الأخيرة ليست حقه أوحقيقية لإنها ليست عنده إلا

مجرد جمع أو إضافة .

هذا و هناك كل جمالي يكون الكل فيها أكثر من مجموع الأجزاء و يكون الترابط و التناسق فيه أمرا ضروريا . و ستتى تفصيل ذلك عند عرضنا لفلسفة الجمال عند بوزانكيت ، فهو حينما ميز بين الجمال البسيط و بين الجمال المركب ذكر أن هذا الأخير ليس مجرد جمع أو تجميع من الجمال البسيط ، بل إنه يكون أكثر من مجموع الاجزاء .

و الجزء كما يذهب إلى ذلك بوزانكيت ضروري للكل فهذه اللوحة المملوءة بالتفاصيل و الاشخاص و الحيوانات و الاشجار و غير ذلك لا يمكن أن نقتطع منها أصغر شيء أو أصغر جزء فيها و إلا لأدى ذلك إلى انهيارها أو ضياع سحرها . وهذا يجعلنا نقرر بأنه إذا تغير أي جزء أو أقتطع فإن الكل يتغير تماما . و كما أن الجزء ضروري للكل فإذا تغير تغير كذلك ، فإن الكل يغير هيئة أو شكل الجزء، ذلك لأن إدراك الجزء بمفرده بعيدا عن الكل الذي يحتويه يكون مختلفا عن إدراكه خلال هذا الكل .

و يسمي بوزانكيت أجزاء المجموع بالوحدات. أما أجزاء النسق المجرد مثل الشكل الهندسي فيسميها بالعناصر بينما يسمي أجزاء النسق العيني كالإنتاج الفني أو العقلي أو الاجتماعي بالاعضاء .

و إذا أردنا الأن أن نلخص ما قلناه عن طبيعة المعرفة و علاقتها بالمنطق فإننا نقول مع بوزانكيت « المعرفة دائما حكم ، و الحكم تركيبي ، تركبه نحن من العالم الحقيقي و تركيب العالم الحقيقي يعني تفسير أو توسيع إدراكنا الحالي بما نضطر لأن نفكر فيه ... و عملية التركيب توضح دائما الكل بأجزائه الذاتية باختلافاتها ، أي أنها عملية تحليلية و تركيبية . و موضوعات المعرفة تختلف من

جهة العلاقة بين أجزائها و بين الكل ، و هذا يعطى الحافز إلى ظهور أنماط مختلفة من الأحكام و الإستدلالات ، و هذا الاختلاف فى صورة المعرفة هو اختلاف فى محتوى أو مادة المنطق ، ذلك الذى يعالج موضوعات الخبرة من كيفياتها كموضوعات فى عالم عقلى »[١] .

هذا و يرغب بوزانكيت فى آخر المحاضرة الثالثة من كتابه أسس المنطق فى أن يحقق أو يوضح أمرين و هما :-

الأول : أنه يأمل فى أن يجعلنا نتعلم بأن عالم معرفتنا هو عالم حى نامى مدعم بطاقتنا العقلية .

الثانى : أنه يحاول أن يوضح بجلاء أن معرفتنا تلك الحية و النامية تشبه عالم الحيوان أو النبات فى كونها مؤلفة من أنساق لا متناهية و بسيطة ، كل منها وكلها له نفس الوظيفة و له أجزاؤه و أعضاؤه المتوافقة و يتشكل و يتغير بالتوافق مع البيئة المحيطة .

* * *

عناصر المنطق المثالى البوزانكيتى :

انتهينا حتى الآن إلى أن الحكم هو بداية المنطق عند بوزانكيت ، لأن أى فكرة أو خطرة حينما تطرأ على الذهن إنما تثير ارتباطات متنوعة و علاقات متعددة ، بل إن الاسم – أى اسم – يشير كما رأينا إلى دلالات منطقية ، و إذن فالمنطق المثالى لن يبدأ كما بدأ المنطق الصورى أو غيره بالانطباعات ثم بالأحكام ، إن الأحكام فى المنطق المثالى تفرض ذاتها من أول ولأول الأمر . و سوف نجد هنا كيف أسس بوزانكيت منطقة الفلسفى أو المثالى على فكرة أن الحقيقة هى الكل ، و على أن

---

(١) Ibid : PP. 58 - 59 .

الشعور اليقظ هو أساس للعالم كفكرة و إرادة و غاية ، ثم سنجد فكرة الترابط بأقوى صورها فى هذا المنطق المثالى الكلى ، كما سنجد بوزانكيت يربط نظريته فى الحكم – أساس المنطق عنده – بالمطلق .

و بوزانكيت فى سبيل اقامة هذا المنطق المثالى يأخذ على عاتقه الرد على المعترضين عليه ثم يأخذ كلاً من المنطق الرمزى و الصورى و التكوينى و الاتجاهات الواقعية الساذجة و البراجماسية بالنقد .

* * *

أولاً : الشعور اليقظ أساس للعالم كفكرة وإرادة و غاية :

إن معنى الحكم عند بوزانكيت ، كما ارتأينا ارهاصات ذلك فيما سبق ليس هو المحمول الذى نضيفه الى الموضوع ، بل بالعكس من ذلك فمعنى الحكم عنده معادل للشعور الانسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم .

وإذا الحكم يتكون من امتداد ادراكاتنا بواسطة التفسير الذى تكون حقيقته متساوية مع محتوى هذه الادراكات ، فإنه من الواضح أنه يمكن أن يكون محددا بالوقائع الخاصة التى ننطقها من حين لآخر بواسطة اللغة ، و أكثر من هذا يقول بوزانكيت « فإن كل شئ نحدده نطقا يتضمن الكثير مما لا نحدده بالنطق » [١] .

و يعطى بوزانكيت المثال التالى فيقول : إذا قلت أننى سأركب القطار من ميدان « سلون » لكى أصل إلى « اسكس هول » فإننى هنا أذكر فقط حقيقة قطار واحد، و ميدان واحد ، و مبنى واحد و لكن قولى هذا انما يشير فى الحقيقة إلى وقائع لا حصر لها ، و هى كل العناصر الموجودة فى عالمى ، و التى تجعل قولى هذا مقبولا . فهذا القول يتضمن الحقائق التالية : علمى السابق بطرق السكة

---

(١) Bosanque; B. : The essential of logic-Lecture II, P. 33.

الحديدية و بنظامها ، و بلندن و العالم المتمدين عموما ، كما يتضمن حقيقة هذا المكان الذى سوف أصل إليه (وهو مكان جامعى) والمقابلات التى سوف تتم فيه ، و عن الجامعة الموجودة هناك ، و عن حياتى الخاصة فى هذه الجامعة التى تمثل نسقا، و مكانى و مشاركاتى فى هذا النسق وغير ذلك .. إننى حينما حكمت لم انتبه الا إلى جزء واحد فقط من هذا ، ولكن كل هذه الحقائق ترتبط بكل مترابط لا ينفصل جزء منها عن الآخر . وعلى الرغم من أننى لم أثبت هذا الكل المترابط فى هذه الكلمات المعدودة ، فإن هذه الكلمات يجب أن تشير إلى باقى العالم الذى لم تذكره الكلمات ، و هكذا « فكلما كانت يقظتنا كلما أدركنا عالمنا كحقيقة» [1] .

و يذهب بوزانكيت إلى أن العالم هكذا مترابط و مرتبط تمام الارتباط وهو يقول أن خير مثال على هذا هو ترتيب الموضوعات و الأشياء فى المكان ، فالصورة البصرية التى يكونها كل منا عن الحجرة مثلا هى بالطبع حكم اثباتى أو ايجابى .

و كلما نظرنا حولنا (فى الحجرة) رأينا أن المسافات بين الموضوعات أو الجدران و أشكالها و أوضاعها تبدو و كأنها انطبعت فى عقولنا بدون مجهود ، ولكن الحقيقة هى أن هذه المسائل كلها إنما تنتج عن تعليم طويل فى فن الرؤية وعن خبرات الحواس الأخرى . إنها اسهاب أو تقصير للادراك الحسى ، وهو اسهاب أو تفسير حقيقى لانه يكون نسقا متحدا مع محتوى الإدراك الحسى ويمسنا من خلال هذا الإدراك و من لم فهو يوجد بالنسبة لنا فى صورة حكم ، وعلى ذلك فعالمنا كله سواء منه ما تعلق بالاشياء أو ما تعلق بتاريخى الشخصى أو ظروفى إنما هو عالم مرتبط تماما .

---

(١) Ibid : P. 34 .

و هذا الترابط الضرورى إنما يرجع إلى الشعور اليقظ ، و بالطبع فهناك تفاوت بين اليقظة و الحلم ، و لكننا فى مجال اليقظة نجد أننا نقول أن الرجل يكون يقظا إذا اهتم أولا بالحقيقة التى ليست إلا مجرد مجرى شعوره و ثانيا بنفس الحقيقة التى يهتم بها الآخرون . أى إذا وحد إدراكه الحالى بالحقيقة . و هذه هى الحقيقة التامة و قد يتبادر لدينا السؤال التالى : لماذا لا يجب أن يكون شخص ما لنفسه نسقا يفسر به إدراكه الخاص ، و يكون مناقضا لنسق أى فرد آخر ؟ و هل يمكن أن نعده فى هذه الحالة يقظا ؟ نعم يقول بوزانكيت قد نعده يقظا و لكن يقظته هذه تكون مقرونة بالجنون .

و إذن فعالم الشعور اليقظ كله يمكن ان يعالج على أنه محمول مترابط موجب أو مثبت تماما كالاسهاب فيما يتعلق بإدراكنا الحالى الايجابى أو الاثباتى .

لقد تحدثنا حتى الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كفكرة أو كحكم ، ونريد أن نتحدث الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كإرادة و غاية .

و بوزانكيت حين يتحدث عن العالم كإرادة ، لا يشير إلى مذهب شوبنهور الذى عبر عنه فى كتابه « العالم كإرادة و فكرة » ، و ذلك على الرغم من أن هناك شيئا عاما من الاتفاق بين التصورين البوزانكيتى و الشوبنهورى ؛ فمذهب شوبنهور الميتافيزيقى الذى يقول فيه إن حقيقة العالم النهائية يجب أن تتصور كإرادة لا يهمنا هنا ؛ إذ إننا نتحدث هنا فقط عما يعنيه العالم بالنسبة إلينا ، و ما يعنيه العالم بالنسبة لنا ليس كونه فقط نسقا للحقيقة و لكن كونه أيضا نسقا من الغايات، فعالمنا الإرادى أساس دائم لشعورنا اليقظ تماما كعالمنا المعرفى » [١] ، و تقوم إرادتنا من عدد كبير من الغايات تترابط فيما بينها على أنحاء مختلفة ، تماما كما تقوم معرفتنا من عدد كبير من الدوائر و المناطق المرتبطة على أنحاء مختلفة أيضا، وكما

---

(١) Ibid : P. 38 .

أننا نجد في معرفتنا و في أي لحظة ما هو واضح ، و ما هو غامض ، و ما هو متضمن ، و نرى أن هذه جميعا تشكل محتوى دائم أو مستمر ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالغايات .

و عندما يقف أحد كي ينظر إلى صورة ما ؛ فإن الغاية الشعورية المباشرة تكون هي دراسة هذه الصورة، كما أن هذا الفرد تخامره بغير وضوح أو بقوة العادة ، الغاية من بقائه واقفا ؛ و ذلك لإشباع حب استطلاعه . و نحن قد لا نلتفت إلى غاية السير أو الوقوف، و مع ذلك فإننا نسير أو نقف فقط كلما رغبنا في ذ لك «فالغاية مثل الحكم تحدد بالشعور اليقظ » [(١)] .

و لكن و أبعد من ذلك الغاية التي تخامر الفرد عند رؤيته الصورة ليست في الحقيقة منعزلة عن الإرادة . و هذه الغاية تكون موجودة بأعلى صورها في العقل في اللحظة التي تنفذ فيها هذه الرؤية .

و الغاية الوقتية السابقة « رؤية الصورة » و كل غاية وقتية إنما تأخذ مغزاها ومعناها من خلفية واسعة من الغايات ، و إذا أبعدنا هذه الخلفية الكبيرة و الواسعة أو استبعدناها فإن الغاية الوقتية ستتغير ملامحها حينئذ وستصبح ضعيفة متهافتة وفارغة .

و من ثم فعالم الارادة متوازى مع عالم المعرفة ، و موضحا لطبيعته ؛ فهناك إرادة واضحة في النظر إلى الصورة ، و الإرادة غير الواضحة تجعلنا مستمرين في الوقوف ، أما الإرادة المتضمنة فهي توصلنا إلى الغايات العامة ، و هذا هو ما يعطى الغاية الوقتية المعينة خلفيتها الكلية .

و هنا أيضاً نجد بوزانكيت - سيرا وراء مذهبه الترابطي و الوحدوى - يهبط ويوازى بين الإرادة و المعرفة ؛ أو بمعنى أكثر تفصيلا يوحد بين الإرادة و الفكرة ، كما أنه يوحد علاوة على هذا بين الإرادة و الفكرة و بين الغاية .

(١) Ibid : P. 38 .

و يرى بوزانكيت أن حديثه هذا عَن الارادة إنما يوضح أو يفسر الحكم، ذلك لأن العناصر الغامضة و المتضمنة يمكن أن نلاحظها بسهولة في حالة الإرادة . فحياتنا الشعورية مصحوبة بأفعال مثل السير و الجلوس ، و هذه قد تعرف بصعوبة أنه نريدها ، و مع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفعلها إلا إذا أردنا ذلك .

أما الاختيار بين المتغيرات فهو يشير إلى جزء بسيط جدا من الإرادة تماما كما تشير الالفاظ (مكتوبة أو منطوقة) إلى الحكم ؛ إذ أن حياتنا الإرادية تدخل في عملنا و اهتماماتنا و مثلنا غير ذلك ، تماما كما أن الحكم يخرج من دائرة ألفاظه لكي يشير إلى ما هو أبعد من هذه الالفاظ ذاتها .

ومن ثم فيجب أن نعتبر عالم المعرفة وعالم الإرادة على إنهما استمرار لشعورنا اليقظ « فكلما كنا يقظين كلما حكمنا،وكلما كنا يقظين كلما أردنا»[1] .

و الآن فإن الاحكام المنطقية العامة التي سوف نحللها و نصنفها هي ببساطة تلك الاجزاء المنبثقة من هذا الشعور الايجابي الدائم أو المستمر و التي خرجت من هذا الكل و انفصلت بالالفاظ ، و من ثم فإن كل حكم من هذه يجب أن يعتبر على أنه تفسير جزئي لطبيعة الحقيقة ، و يكون الموضوع فيها حقيقيا دائما في صورة ، و يكون المحمول فيها حقيقيا في صورة أخرى ، أما الحكم النهائي والكامل فهو كل الحقيقة محمولة على ذاتها ، و كل أحكامنا المنطقية هي أجزاء أو إطارات - نعيها في لحظة - من هذا الحكم النهائي و الكلي . و بعض هذه الاحكام تجمعها من معاقل الحقيقة ، و بعضها تكبير لهذه الحقيقة أو إسهاب لها، وبعضها تفسر أو تحلل محتوى الإدراك الحسي البسيط جداً .

---

(١) Ibid : P. 48 .

ثانيا : القضية و الحكم :

يعالج الحكم فى الكتب المنطقية المتداولة على أنه « قضية » فقط ؛ أى أنه تأكيد موضوع فى لغة . و هذه طريقة إصطلاحية فى معالجة الحكم ، و لكنها ليست طريقة خاطئة إذا تذكرنا أن القضية تمثل ترجمة للحكم أكثر من تمثيلها للحكم ذاته . إن الحكم المعبر عنه فى قضية هو دائما محدد بموضوع معين وبمحمول و تربطهما رابطة ، بمعنى أن القضية هى بمثابة الوحدة اللغوية . يقول بوزانكيت إن العبارة الواحدة « أى الوحدة اللغوية التى تقدم لنا الحكم تسمى بالقضية »[1] و لكن مع ذلك فإن القضية المنطوقة أو المكتوبة تختلف عن الحكم اختلافا أساسيا ، فبينما تشير هذه القضية إلى حكم معين ، فإن الحكم يبدأ بالاستدلال بمعنى أننا حينما نحكم حكما معينا ، فإننا نسأل سؤالا أو أكثر عن تلك الأشياء التى سوف نحكم بصددها ، و تكون الإجابة مثبتة لمجموعة من الكيفيات أو الخصائص ، فعندما نثبت – يقول بوزانكيت مستخدما مثالا من هيجل – أن عربة مرت أمام البيت فإن هذا لا يكون حكما إلا إذا كان هناك سؤالا عن هذه العربة أهى عربة يد أو هى سيارة؟ و هذا لا يتأتى لى إلا بمعرفة أو إثبات مجموعة عامة من الكيفيات تجعلنى أحكم بأن هذا الذى مر من أمام البيت عربة يد أم سيارة . و إثبات أن هذه المجموعة من الكيفيات تخص عربة اليد أو السيارة إنما يشير إلى الاستدلال « ... فالحكم و الاستدلال يبدآن معا »[2] .

و على ذلك فالقضية هى العبارة الواضحة منطوقة أو مكتوبة أما الحكم فهو «فعل عقلى يعتمد بدرجات متفاوتة على الكلمات أو الرموز الأخرى ، و مع ذلك فهو يختلف عن أى تجمع من الكلمات أو الرموز سواء المسموع منها أو المقروء أو

---

(1) Bosanquet ; B. : Logic or the morphology of Knowledge , Book 1 , ch. 1 , P. 74 .
(2) Ibid : P. 75 .

الذى نتذكره[١]» .

و يرى بوزانكيت أن الاختلافات الرئيسية بين الحكم و بين القضية يمكن ترتيبها جميعا تحت نقطتين رئيسيتين مترابطتين و غير منفصلتين .

النقطة الأولى :

تتصل بما يسمى بأجزاء الحكم ، و هذا تصور شائع مشتق من التحليل اللغوى للقضية ، فتقسيم الحكم إلى موضوع و رابطة و محمول هو تقسيم مشتق بوضوح من تحليلنا للقضية . و القضية ترينا بوضوح تام أن الموضوع منفصل عن المحمول و عن الرابطة ، أو بمعنى أدق و بتعبير بوزانكيت نفسه يصبح كلا من الموضوع و المحمول « جزءين منعزلين لكل ممتد ، و تصبح الرابطة و هى ليست إلا مجرد إشارة تميز المحمول ، و ليس لها أى محتوى منفصل فى الحكم – تصبح – فى القضية جزء منفصلا ينطق به » .[٢]

و على ذلك فالحكم لا ينظر الى الموضوع و المحمول و الرابطة على أنها أجزاء منفصلة كما هو الحال بالنسبة إلى القضية ، كما أنه ليس بمثابة علاقة بين الأفكار ، أو بمثابة انتقال من فكرة هى موضوع إلى فكرة هى محمول ، كما أنه يتضمن فكرة ثالثة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين موضوع و محمول ، إذ الحكم وحدة واحدة لا انفصام فيها و لا انقسام .

النقطة الثانية :

و تتعلق بمدى انتقال الفكرة أو تحولها فى الزمان . و هنا يرى بوزانكيت أن القضية باعتبارها منقسمة إلى موضوع و محمول تربطهما رابطة ترى أن هناك انتقال من الموضوع الى المحمول ، أى أن الموضوع يكون لدينا أولا ثم تضيف إليه

(١) Ibid : P. 75 .
(٢) Ibid : P. 78 .

المحمول بعد ذلك ، و هذا يترتب عليه انتقال زمانى . و بوزانكيت يقرر بأن هذا لا يوجد بالنسبة إلى الحكم فيقول « إن التحدث فى الانتقال من الموضوع إلى المحمول خاطئ بالكلية ، فالموضوع لا يكون لدينا أبدا أولا ثم نضيف إليه المحمول » [١] .

أن الحكم عملية فكرية لا تأتى عن طريق إضافة قطعة إلى قطعة ، إنها عملية متصلة و مترابطة ، و فى هذا يقول بوزانكيت « أن الحكم الكامل ، تماما كالعملية التى تنجم عنها ، حائز بوضوح على الديمومة » [٢] و هذه الديمومة تتصل لا بالحكم وحده الذى رأينا أن من الخطأ أن نقول بسبق زمانى بين الموضوع و المحمول فيه ، و لكنها تتصل أيضا بعملية الانتقال من حكم إلى حكم آخر ؛ إذ لا يجوز لنا هنا أن نقول أن هذا الحكم سابق بينما هذا الحكم لاحق . و النتيجة هى الديمومة تسيطر هنا على الحكم و على العمليات الفكرية المتصلة به ، و إنه لا يجوز لنا أن نقول بانفصال أو بتجزئة أو بسبق زمانى ، إذ أن الحكم يختلف عن القضية فى هذه الأحوال فهو متصل غير منقسم و يمتاز بالديمومة .

و عجبا أن ينادى بوزانكيت بفكرة الديمومة فى مجال المنطق ، و عجبا أن يأخذ هذه الفكرة الرئيسية من برجسون فيلسوف الديمومة ، و التيار الحيوى ، والوثبة الحيوية و يعطيها طابعا مخالفا لما أعطاه لها برجسون، إن برجسون يرى أن المنطق الجامد هو من عمل العقل ، ذلك العقل الذى يرى أنه يجزئ و يقسم القضايا ، يحلل فيها و يركب ، يستنتج منها و يستنبط ، أما بوزانكيت فيرى أن المنطق و الحكم و سائر العمليات المنطقية متصلة و متحدة و مترابطة ؛ لا سابق لها و لا لاحق ، لا ابتداء فيها و لا انتهاء . إنها خاضعة للديمومة أو حائزة عليها . الفكرة إذن برجسونية و لكن الاستخدام مختلف ، و لكن هل تبتعد فكرة

(١) Ibid : P. 81 .

(٢) Ibid : P. P.81 .

الديمومة بهذا المعنى الذى استخدمه فيها بوزانكيت عن الحركية و الديالكتيكية عند هيجل ؟ الواقع أنه لا ابتعاد بين الفكرتين على الإطلاق إلا فى تركيز فكرة الديمومة ، بوجه خاص ، على الاتصال الزمانى المستمر و المتصل .

و من ثم « فالحكم واحد باعتبار ذاتيته المتصلة التى توحد بين الموضوع والمحمول ، و هذه الذاتية المتصلة لا يمكن أن تنحل بسبب احتوائها على مجموعة من الاختلافات ، و إنما الذى ينهى اتصالها ، هو قصورنا أو عجزنا عن التعرف على حقيقة هذا الاتصال » [١] .

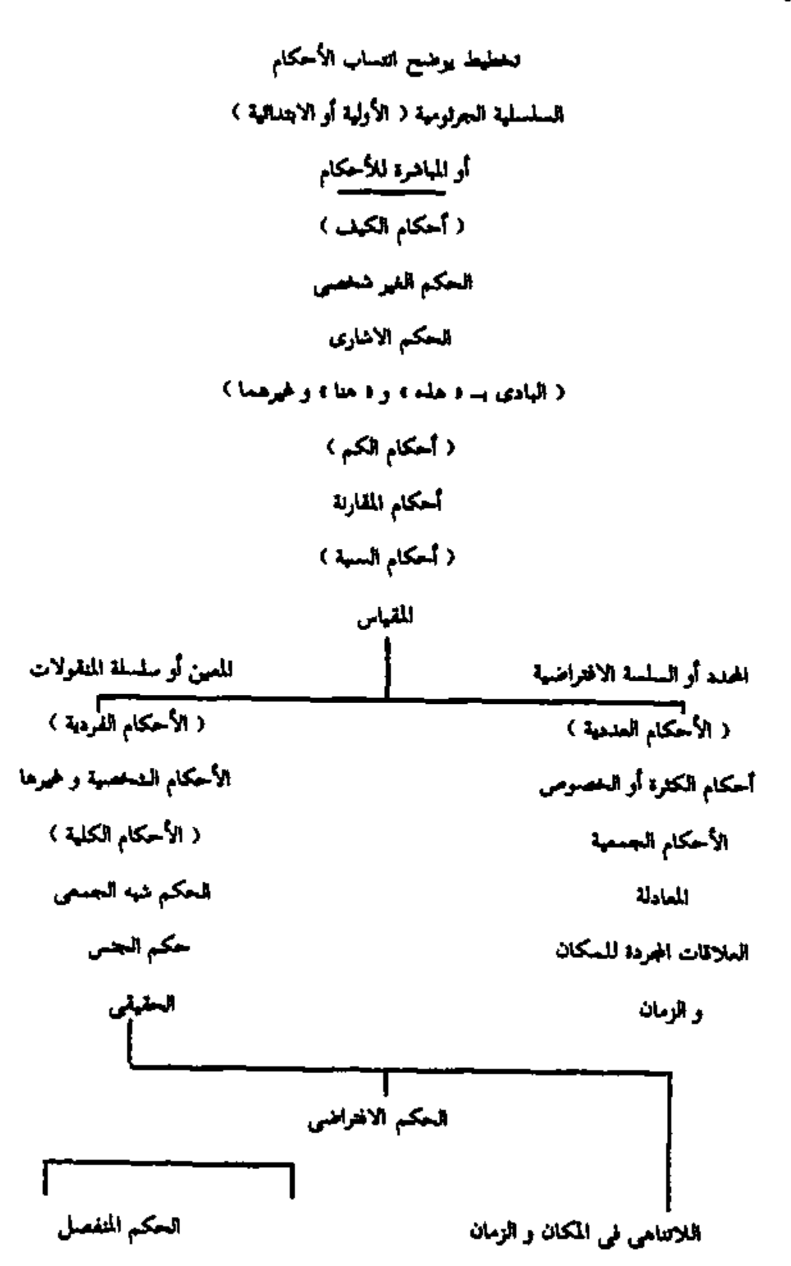
و الخلاصة هنا هى أن الحكم عملية عقلية أو شعورية ، كلية و متصلة وواحدة .

أما انواع الأحكام موضوع الكتاب الأول من المنطق أو مورفولوجيا المعرفة فلقد وضعت لطبيعة عملية ؛ و هى تسهيل وإمكان دراسة المنطق ، و يمكن النظر إلى المنطق طبقا لبوزانكيت كنسق؛ أى النظر اليه ككل مترابط واحد أجزاءه متضمنة فى بعضها البعض من ناحية ، و من ناحية أخرى يمكن النظر اليه من ناحية تسلسلية أى النظر اليه على أنه أجزاء منفصلة تتبع ويلى بعضها البعض الآخر . وهذه النظرة الأخيرة عملية ؛ إذا أردنا دراسة المنطق ، لكن ليس معنى هذا أن بوزانكيت يسلم بهذا ؛ فلقد قلنا أن الحكم عنده متصل و مستمر و متحد لأنه يمثل الشعور الكلى المتصل و المتحد ، و يقول بوزانكيت فى هذا « إن العقل له جوانب متعددة ، على الرغم من وحدته ، و مظاهر العقل المرتبطة ببعضها البعض تفقد وحدتها الحقيقية بوضعها فى سلسلة تسلسلية » [٢] و إذن فالنظر إلى المنطق من وجهة نظر تسلسلية إنما يفقد العقل و الشعور مراكز العمليات المنطقية

(١) Ibid : P. 83 .

(٢) Bosanquet ; B. : Implication and linear inference . P. 51 .

وحدتهما ، و مع ذلك يقول بوزانكيت إننا مضطرون لأن نرى المنطق من هذه الزاوية لغرض الدراسة ليس إلا و يضع لنا التخطيط التالى :–



وبعد هذا يقول بوزانكيت أنه لم يرد أن يضع كل من التحليل و التركيب ضمن هذا التخطيط الذى وضعه و السبب فى ذلك هو « أن كل حكم تحليلى وتركيبى معاً، و هذا القول لا يحتاج إلى أى تفسير ، إذا تذكرنا أننا وصفنا الحكم بأنه يتضمن دائما الذاتية فى الاختلاف »[1]. فإذا قلنا أن (سقراط كان فيلسوفا أخلاقيا) فإننا نعنى بذلك سقراطا الذى كان يتحدث فى الأسواق و كان دميم الخلقة ، وكان حكيما ، و تناول السم ، فنحن هنا حللنا شخصية سقراط من ناحية ، و من ناحية ثانية ركبنا هذه السمات أو الصفات فى شخصية واحدة، وإذن فكل حكم تحليلى و تركيبى معا .

و بعد هذا يأخذ بوزانكيت فى تحليل هذه الأحكام ، و نحن لن نسير معه فى هذا التحليل ؛ لأن تحليله هذا بأعترافه هو نفسه ليس القصد منه إلا لتسهيل المدرسى ؛ فمالحكم كما رأينا فى صميم مذهبه مرتبط بالشعور وهو واحد و كلى و متصل . و مع ذلك فسنأخذ من بوزانكيت تحليله لبعض الأحكام لكى نقترب عن كثب من طبيعة تفكيره .إأن الحكم بأبسط صوره هم حكم الكيف ؛ و يعبر عن حكم الكيف و حكم المقارنة تابعه المباشر بصوت التعجب و بالقضية غير الشخصية .

و حكم الكيف السليم يثبت محتوى مباشرا بسيطا من الحقيقة الحاضرة ، وحينما أصرخ « كم هى ساخنة » فإننى أفعل ذلك لأن الطقس ساخن والحجرة ساخنة أو لأننى مصاب بالحمى . و فى كل هذه الأحوال ينتمى المحتوى «ساخن» إلى شئ ، و لا يكون منعزلا عما يحيطنى ، و لكنه يوجد و يمتد إلى بعض من الأشياء . و إننى هنا إذ أحكم بهذا ، فإننى أثبت محوى مباشرا و بسيطا لا محتوى مطلقا .

---

(1) Bosanquet ; B. : Logic or the morphology of Knowledge. P . 92 .

و بهذا المعنى فإن صوت التعجب أو الكلمات الأخرى مثل «شيء» «كم هو قبيح » «مثل هذا الألم» «كم هو مخيف» تعبر عن أحكام .

«وحكم الكيف هي الجرثومة أو الحالة البسيطة للحكم الإدراكي » [١] فحكم الكيف لا يتعدى الاحساس بالحاضر ، أما الحكم الادراكي فيعبر عن «فكرة تجرى وراء الحاضر » [٢] فحينما نتعرف على رجل و ندعوه باسمه فإننا نقول (إننا نرى فلانا) و هنا نحن ندركه أو يكون حكمنا إدراكيا لا يقف عند حاضر ما نراه أو ما نحسه، و إنما يتعداه إلى فكرة تقوم وراءه . و من ثم فإن الحكم الإدراكي حكم تركيبي لأنه يركب الإدراك الحاضر بفكرة ، أما حكم الكيف فهو تحليلي و فى هذا يقول بوزانكيت « أنني أعتقد بأننا يجب أن نوحد بين الحكم التحليلي للحواس و حكم الكيف » [٣] .

أما حكم الاشارة فهو يندرج تحت حكم الكيف ، و لكنه أكثر قليلا من حيث التحديد ، و أمثلة هذا الحكم « هذه ساخنة » « إنها تمطر الآن » « إنها مظلمة هنا » أو باختصار الحكم الذى يبدأ بالهنا و هناك – الآن – ثم – هذا وذاك و غيرها من الحروف التي تشير إلى مكان و زمان أو ظرف معين .

و أما حكم المقارنة فهو حكم منبثق من حكم الإشارة الكيفي ، أى أننا نستخدم فيه أيضا حروف الإشارة الآنفة الذكر . و الأمثلة على أحكام المقارنة هى «هذا أكثر أحمرارا من ذاك » « إنها أسخن هنا من هناك» .

و لكن حكم المقارنة الذى قلنا أنه منبثق من حكم الإشارة الكيفي يكون له بعض النواحي الكمية ، فإذا أخذنا المثال التالى « هذا أكثر أحمرارا مما كان» فالاحمرار موجود هنا فى كلتا الحالتين ، و كل ما حدث هو أن الاحمرار قد زاد

---

(١) Ibid : ch. II, P. 102 .
(٢) Ibid : P. 102 .
(٣) Ibid : PP. 103 - 104 .

عما كان عليه أى تعرض لتحول كمى ، وهو تزايد الاحمرار أو بتعبير بوزانكيت نفسه « أن الكيفية التى تغيرت ، و التى لا زالت هى نفس الكيفية ، مرت بتغير كمى» .[١]

و هناك أحكام مقارنة أخرى تتصل بالزمان و المكان و تستخدم لفظى « أقرب و« أبعد» . و يرى بوزانكيت إننا نستطيع أن نقول لفظى « أكثر و « أقل » حينما نحول الكيف إلى كم « أى حينما نحول اللون الأحمر مثلا إلى موجات، أو صفة السخونة إلى درجات مئوية و هكذا .

و هناك علاوة على هذا أحكام كيف لا تستقى من محتوى مباشر بسيط ، ولكنها تقوم على « كيفيات رئيسية و أساسية .. أى تقوم على اختلافات تستمد قيمتها من مستوى أو غرض مفترض مقدما »[٢] . و من أمثلة هذه الأحكام ما يلى :

و الأمثلة من بوزانكيت : « هاتان الآلتان مختلفتين صوتا » « جلاستون وشمبرلين رجلان مختلفان تماما » و « إن النصر نادر مثل الهزيمة » و غيرها .

و يؤكد بوزانكيت أن الكيفية تختلف عن النوع ، و من ثم فإن النوع ينتمى الى الكم لا إلى الكيف ، يقول بوزانكيت « لا يجب أن نخلط بين الكيفية و بين النوع ، فالنوع هو الكيفية الأساسية أو المميزة ، و يتضمن سلسلة من الأفكار التى لم نناقشها بعد .... و المقارنة فيما يتعلق بالنوع تالية للكم و تتضمن أفكارا أخرى»[٣] .

و لن نسير مع بوزانكيت فى هذا التحليل إلى النهاية ، لأنه هو ذاته لا يرغب

---

(١) Ibid : P. 110 .
(٢) Ibid : P. 117 .
(٣) Ibid : P. 119 .

فى هذا التحليل ، فالارتباط عنده هو الأساس و فى الميتافيزيقا و فى كل شىء ، أما التجزئة فهو يقف منها موقف المعارض الجسور . هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى رأينا أن الحكم وهو الأساس عند بوزانكيت لا يبدأ بالانطباعات أو الأفكار أو التصورات ... إن المنطق عنده يبدأ – بسبب هذه النظرة الكلية ذاتها – بالحكم . وعلى ذلك فهو يرفض رفضا قاطعا كل تجزئة بين الانطباعات و الافكار و التصورات و الأحكام ، كما أنه يرفض اتجاه لوتز الذى يجزئ العمليات المنطقية فيبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم ، و أقتطف عبارته القائلة « بأن الأحكام يجب أن تفترض على الأقل تصورات بسيطة ، لأن الاحكام تتكون من التصورات[1] » . و بوزانكيت يلتمس عذرا للوتز فهو يقول بعد ذلك « إنه لمن الصعوبة أن نعتقد فى أن مثل هذا النقاش يعبر حقيقة عن فكر لوتز ، فقد يكون هذا قد نتج عن شغف لوتز الزائد فى أن يقدم ترتيبا واضحا و كاملا لقارئية » [2] .

و يسير نقد بوزانكيت لهذه النظرة التى تجزئ العمليات المنطقية خصوصا كما وجدها عند لوتز على النحو التالى :

إذا مثل إحساس أو إدراك ما للشعور ، فإنه يحمل على التو صورة للتفكير . وأنا لا أقول أن ذلك يعد بمثابة حكم جرثومى و لكن ذلك يعد بالتأكيد فعلا ، لأنه أحدث تغيرا ما فى المدرك ، و يجب أن يكون لهذا الأحساس أو الادراك ذاتية و إلا لما كان شيئا بالنسبة إلى الشعور ، كما يجب أن يكون مختلفا عن غيره و إلا لما كانت له ذاتية ، كما يجب أخيرا أن يكون له ما يميزه بطريقة تجعله قابلا للمحمولات أو الكيفيات . إن الانطباع أو الفكرة الحسية يصبح أو تصبح فكرة منطقية حينما نثبته فى اسم . و الذاتية و الاختلاف و بالتالى المثول للكيفيات

(١) Ibid : Intoduction . P. 29 .

(٢) Ibid : P. 29 .

يجعلنا نطلق اسما ، و قد سبق أن قلنا أن فعل التسمية يتضمن دلالة منطقية ، والنتيجة هى أن الإحساس أو الادراك حكم .

إن الحكم - يقول بوزانكيت - ليس فى علاقة مع الانطباعات أو الأفكار أو التصورات ، و ليس تجمعا آليا من أجزاء تبقى منفصلة عن بعضها البعض ، إنه تعبير عن الوحدة التى يتكون منها الشعور » [١] .

و قد تحتوى الأحكام على أفكار مركبة ، و لكن كل حكم من حيث هو حكم إنما يوضح محتوى فكرة واحدة أو مفردة . إن الافكار و الانطباعات لا توجد منفصلة عن بعضها البعض كما هو حال الكلمات على الصفحة و لكنها توجد مرتبطة .

و يخلص بوزانكيت من نقده هذا إلى أن الحكم يوجد من البداية و ليس التصور إذ التصور لا يوجد إلا فى فعل الحكم . وهو يقول فى هذا « إن الحكم أو بعض العمليات الشعورية المشابهة له ، يكون لدينا منذ البداية ، و إننا نحصل بالتأكيد على حكم عند التسمية و ما يتبعها من عمليات » [٢] كما أن « الأفكار المستخدمة فى الحكم ليس لها وجود خاص محدد و إنما لها دلالات عامة » [٣] .

ثالثاً : الحقيقة و الترابط و الحكم :

يقول بوزانكيت أن حديثه عن الترابط و الحقيقة و عن التوافق فى الطبعة الأولى لكتابه المنطق أو مورفولوجيا المعرفة قد أسىء فهمه ، و سبب سوء الفهم هذا راجع إلى العبارة التى قال فيها «من الضرورى لفعل الحكم أن يشير دائما إلى الحقيقة ، تلك الحقيقة التى تذهب وراء الحكم و تكون مستقلة عن فعل الحكم

(١) Ibid : P. 31 .
(٢) Ibid : P. 32 .
(٣) Ibid : ch. 1, P. 70 .

نفسه»[1] فلقد أخذ بعض الناقدين هذه العبارة متقطعة من السياق الكلى للمذهب، ووضعها البعض الآخر بأسلوب مخالف تماما عما نجدها فى الكتاب الحالى بحيث نتج عن اتجاههم هذا ؛ أن تصبح هذه العبارة متوافقة مع تصور الحقيقة كعالم خارجى موجود بالنسبة إلى فكرنا يكون متشابها أو غير متشابه مع أفكارنا ، وهذا التشابه ينتج عن ما هو حقيقى ، أما اللاتشابه فينتج عن ما هو زائف. و لقد ذهب هؤلاء فى محاولة حل هذه المشكلة ، مستندين إلى الفكرة الرئيسية و هى أن (الحقيقة هى الكل) ، إلى القول « بأن العالم خارج الفكر لا يمكن أن يدعم بواسطة الفكر »[2] و هذا – يقول بوزانكيت – سوء فهم و خلط كبيرين .

و بعد هذا يبدأ بوزانكيت فى توضيح مذهبه أو نظريته فيقول « إن الحقيقة تكون مستقلة عن الحكم بمعنيين [3] ففى المعنى الأول نجد أن هناك حقيقة قصوى ، هى خبرة سامية عن كل ما نخبره، و يجب أن نسلم بهذه الحقيقة طالما كنا غير قابلين لعوالم الأفراد كعوالم منفصلة و غير مرتبطة، و حينما أتحدث عن هذه الحقيقة على أنها مستقلة عن فعل الحكم ، فإننى لا أقصد إبعاد القول القائل بأن الحكم بدرجاته المتفاوتة يشارك فى تدعيم الحقيقة و يكون عنصرا فى حياتها ، ففى هذا المعنى المحدد تكون الحقيقة متداخلة مع الحكم ، و لكن تداخلها معه ليس توافقا Correspondnce كما أن تداخلهما لا يعنى فسخا عن أصل . ولذلك فالحقيقة و الحكم صورتان متداخلتان للحقيقة القصوى ، ولكن تداخلهما لا يعنى توافقهما كتوافق الصورة مع الأصل ، هذا هو المعنى الأول .

أما المعنى الثانى فيذهب إلى « أن الحقيقة تتبدى لنا فى عالم تجربتنا بطريقة

(1) Bosanquet ; B. : Logic or the morphology of knowledge Book II, ch. ix, P. 264.
(2) Ibid : P. 264.
(3) Ibid : P. 264.

مستقلة عن فعل الحكم »[١] . « إننا نركب عالمنا كتفسير أو فهم يحاول إعادة الوحدة التي فقدتها الحقيقة بواسطة إظهار اختلافاتها ، و هذا التركيب أو التكوين هو عالمنا العقلى ، وهو صورة من الحقيقة ، حاوية لبعض خصائصها ، و هناك صورة أخرى ، أعلى أو أدنى ، و لكن لا واحد من هذه الصور يمكن أن يكون عالما خارجيا لفكرنا »[٢] . و إذا سألنا الآن كيف يمكن أن نعرف خطأ أو صواب تفسيرنا أو فهمنا ، و كيفية احتوائه أو عدم احتوائه على خاصية الحقيقة « فإن الإجابة تأتينا من مبدأ عدم التناقض ، الذى ليس إلا صورة أخرى من مبدأ « أن الحقيقة هى الكل »[٣] . إن مبدأ عدم التناقض يقول بوزانكيت وضعى و تركيبى، كما أن قوته لا يمكن تحاشيها بواسطة التصوف المنطقى بألا تقول شيئا ، إذ أنك لو حاولت ألا تقول شيئا فإنك تكون متناقضا مع ضجيج و تكاثل الخبرة ، والتناقض هنا لا يكون بينك و بين العالم الخارجى ، و لكن بينك و بين ما يدخل فى كيانك، كما إنك تترك ما يدخل فى كيانك متناقضا مع ذاته إذا لم تقل شيئا .

و هذا التحليل الأخير يقود بوزانكيت إلى القول بأن « مذهبه فى الحقيقة داخلى أو فطرى بالكلية immanent ؛ فليس هناك معيار خارجى ، كما أنه توجد استحالة فى تطبيق هذا المعيار الخارجى إذا ما وجد . إن المعيار يوجد ذاته كلية بما يفرضه علينا مذهب الترابط Coherence .. إنه الفهم المتقدم « لهذا » This كصلة بالحقيقة التى نمتلكها وجودا و كيفية ، إنه التقدم من صورة الفردية إلى صورة أخرى ، من الفردية التى لا تذهب وراء ذاتها إلى الفردية التى خبرت التناقض .. إنه نتاج الاهتمام و الاستهداف فى تفسير ما يمكنك تفسيره ، و دفع التفسير إلى أبعد مداه فى استجابته إلى طلب تحريك التناقض فى الكل النسبى للخبرة على كل مستوى . و هذا الاهتمام ، و هذا الهدف ، هو المفتاح الذى يتعقبه الحكم

(1) Ibid : PP. 264 - 265.
(2) Ibid : P. 267.
(3) Ibid : P. 267.

من البداية إلى النهاية » [١] .

لقد أصبحت هذا This هنا فى مذهب الترابط لا تشير إلى شئ خارجى ، بل أصبحت تتصل أساسا بالحقيقة الكلية ، و هذا هو المقصود بالفهم المتقدم ، هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى فلقد أصبحت « الفطرية هى الشرط المطلق لنظرية الحقيقة » [٢] وهذه الفطرية أو الداخلية هى التى تجعل الترابط مضادا لنظرية التوافق لتلك التى اتخذتها الواقعية الساذجة كأساس لهما ، و التى تقرر بأن هناك توافقاً بين الأفكار و بين الأشياء البسيطة . إن الحقيقة يقول بوزانكيت « واحدة . و هى صورة أخرى لمبدأ عدم التناقض، وللمبدأ القائل بأن الحقيقة هى الكل. وللمذهب القائل بأن الترابط هو اختبار للحقيقة و الواقع» [٣]. و ينتج عن هذا أن الحقيقة هى معيار ذاتها، و إنها هى التى تختبر ذاتها ما دامت الحقيقة هى عدم التناقض وهى الكل و هى الترابط . أما ما يعنيه بوزانكيت بالترابط فهو «ذلك التركيب الأقصى للجسم الكلى للخبرة مع ذاته» ،[٤] و هو لا يتضمن التوافق ولا يقع فى أغلوطة التوافق هذه « إن مذهب الترابط هو النظرية الحقيقية الوحيدة»[٥]. وحقيقية هذه النظرية مرتبطة بعملها مع الحقيقة و ليست مرتبطة بنظرية التوافق .

* * *

رابعا : الحالات العقلية و الحكم و الحقيقة :

لا يعنى بوزانكيت بالحالات أو الوقائع حرية الاختبار أو الانفعالات ، و إنما يعنى بها تلك الحالات التى تهتم بالحكم . إن الرأى القائل بأن هناك علاقة بين الحالات العقلية و الحكم يقوم على اعتبارين رئيسين :– « الأول أنه ليست هناك

(1) Ibid : PP. 264 - 265.
(2) Ibid : P. 267.
(3) Ibid : P. 267.
(4) Ibid : P. 291.
(5) Ibid : ch. x, P. 295

حالات عقلية في الشعور الانساني هي مجرد حالات عقلية ، و لكن كل حالة تحتوى على مادة .... و الثاني أن الاختلاف بين الحالات العقلية و الأفكار وبين المعنى يقوم في استخدام تلك الحالات و الأفكار» .

فمن حيث الاعتبار الأول نجد أن كل محتوى حسى أو إدراكي - على الأقل فيما يتعلق بالشعور الانساني - يحمل طابع بعض العلاقات الرمزية ، و يسلم بموضعه و مكانه في الحكم النسقي الذي يثبت عالمنا ، فليست هناك أفكار لاتثبت الحقيقة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، و من ثم فكل شئ له مغزاه ورموزه ؛ فالاحساس يكون ممتلئا بعمل الفكر ، و نحن لا نستطيع أن نفصل الإحساس عن الفكر» [1] .

و من حيث الاعتبار الثاني فإن الاختلاف بين الحالات العقلية أو المحتويات أو الحوادث ذات الوجود العقلي أو الافكار و بين المعنى أو الأفكار العامة للموضوعات الحقيقية يقع في استخدام Use الأولى The former .

« إن عالم معرفتنا ، و فهمنا ، و احساساتنا ، و إدراكاتنا يحتوى في ذاته على كتلة من المادة النفسية أو العقلية » [2] . و يرى بوزانكيت أن تداعي الأفكار Association ليس كافيا وحده في تغطية المعنى ؛ إن التفكير في شئ ثم في شئ آخر يرتبط به يختلف عن معالجة الشئ الواحد كصفة أو خاصية للآخر ، و مع ذلك يقول بوزانكيت إننا تعلمنا أن كل تداع يرتبط في أساسه بالحكم ، و حينما يثبت الحكم خاصية للموضوع فإنك تحصل على معنى .

نحن هنا أمام أساس سيكولوجي يتدخل في الحكم ، و في المنطق بوجه عام .

إننا أمام خلفية شعورية متحدة و مترابطة و تتصف بالديمومة ، هذا من ناحية ،

---

(1) Ibid : P. 298.

(2) Ibid : P. 299 .

و من ناحية أخرى نجد أنفسنا أمام كتلة نفسية أو عقلية إن صح هذا التعبير البوزانكيتي، كما أننا نجد بوزانكيت – من ناحية ثالثة – ينادى بتداعى المعانى، وهو مبدأ نفسى . إن كل تداع يرتبط فى أساسه بالحكم – و هذا كلام بوزانكيت – ونحن حينما نحكم بإزاء واقعة ما إنما تتداعى لدينا كل الوقائع الأخرى . ترى أيكون بوزانكيت قد تأثر بفرويد ، ذلك الذى نادى بأنه توجد لكل منا خلفية لا شعورية تؤثر على سلوكنا ، و اتجاهاتنا ، و ميولنا و عواطفنا ؟ الاجابة هى أنه يمكن أن يكون بوزانكيت قد أطلع – و دائرته الثقافية متسعة غاية الاتساع – على فرويد وتأثر به ، و لكن يجب أن نقرر هنا بأن هناك بعض الاختلافات الرئيسية بينهما : فبينما يتحدث فرويد عن اللاشعور وهو شعور كامن يؤثر على مجريات الشعور الظاهر ، نجد بوزانكيت لا يتحدث عن هذا المعنى و لا يستخدم مصطلح اللاشعور على الاطلاق . إن يقظتنا فقط هى التى تستدعى سائر الشعور و نحن بإزاء الحكم. إننى حينما أحكم فإننى أكون شاعرا شعورا متيقظا بارتباط ذلك الحكم بسائر الوقائع ، و باندماجه فى وحدة كلية شاملة . علاوة على أن بوزانكيت يستخدم مبدأ عدم التناقض فى تحريك العقل و توجيهه نحو ربط و توحيد الحكم . و لا نجد شيئا من هذا عند فرويد . ضف إلى ذلك أن الخلفية اللاشعورية عند فرويد إنما تقوم على التطور التاريخى للفرد ، و تعتمد أو تتأثر أو تتشكل بالأحداث وبالذكريات التى مرت على الإنسان منذ ميلاده ، أما فى بوزانكيت فالشعور خلفية فطرية موجودة أصلا و لم تكتسب من أحداث الحياة ، ولم تقتطع من نواحى نشاطها المتعددة .

« إن الموضوع يصف المحمول ليس بأقل مما يصف الموضوع المحمول، ذلك لأن الحكم والتعبير الموجز لنفس الوحدة التى تتفوه بها ستظهر أكبر فى الاستدلال،حيث تصف المقدمات النتيجة،كما تصف النتجة المقدمات، وهذا يفسر

لنا كيف يظهر المحتوى العقلى أو النفسى على أنه أكبر فى المعنى منه فى المحتوى»[١] .

و نخلص من هذه العبارات إلى أن القول الذى نثبته فى حكم أو فى استدلال يكون معناه أكبر من محتواه، كما أن المعنى و المحتوى مترابطان غير منفصلين «فأنت لا تستطيع أن تجد نوعا من الخبرة يكون بالضرورة فى حالة عقلية و ليس أكثر من هذا ، كما أنك لا تستطيع أن تجد خبرة تتضمن بالضرورة موضوعا مدركا ليس إلا، إنه لمن الخطأ الجوهرى أن ننظر إلى أى منهما فى حالة انفصال» .[٢]

و هنا أيضا نلمس إتجاه بوزانكيت الترابطى و الكلى،فهو يقرر هنا أن المحتوى يرتبط بالمعنى ، كما يرتبط المعنى بالمحتوى ، و يرى تأكيدا لاتجاهه الكلى هذا، أن من الخطأ الواضح و الخطير ، أن ننظر إلى كل منهما و هما فى حالة انفصال.

و بعد هذا يتناول بوزانكيت إرساء أسس مذهبه ، فيقرر بأن المبدأ الرئيسى الذى يسيطر على منطقه و ميتافيزيقاه و على المعرفة و الحكم و الخبرة هو المبدأ القائل (بأن الحقيقة هى الكل). ولما كان الواقع يرتبط بالحقيقة،فإن هذا المبدأ ينسحب على الواقع أيضا فما هو حقيقى هو واقعى و ما هو واقعى هو حقيقى «فكل يعزز أو يدعم الآخر» . وهذا المبدأ الاخير هيجلى خالص،بل إنه يعتبر المصطلح الأساسى عند هيجل والذى ذاع انتشاره ،وأصبح من أهم كلمات وصيغ وعبارات هيجل.

ثم يعدد بوزانكيت بعد تقريره لهذا المبدأ ثلاثة نقاط ذهبت إليها النظريات الشائعة عند تناولها للعلاقة القائمة بين العقل وبين الحقيقة،والذى يقصده

---

(١) Ibid : P. 301 .

(٢) Ibid : P. 302 .

بوزانكيت بالنظريات الشائعةهنا هي الواقعية الساذجة والواقعية البراجماسية،وفى كلمة واحدة كل نظرية تضاد أو تعارض نظريته المثالية، أما النقاط الثلاثة فهى :-

النقطة الأولى :

هى أن الموضوعات الخارجية الممتدة أو الجسمية، ليست بأى معنى أو درجة حالات للعقل،ذلك لأنه ليست هناك حاجة لأن تصبح عقلية لكى تعرف،وإذا كانت حالات عقلية فلن تعرف على أنها منفصلة عن الذات العارفة .

النقطة الثانية :

و يتبع ذلك أن بوزانكيت قد أخطأ فى قوله بأن هناك قيمة للمثالية الذاتية كحقيقة جزئية أو غير كاملة .

النقطة الثالثة :

«إنه لمن الخطورة أن نقول بأن الحكم يثبت العالم ، و إنه لغير حقيقى أن نقول بأننا ننسب المحمول إلى الموضوع ، أو أن الاستدلال هو عملية تركيب مثالية ، أو أننا نركب الحقيقة مثالياً» [١] .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت فى الرد على هذه النقاط الثلاثة: فيقول بالنسبة إلى النقطة الأولى،إن طبيعة الحقيقة لا تعتمد على المعرفة ، و لكن من الخطأ أن نقول بناء على ذلك «أن الحقيقة هى تلك التى تنفصل عن المعرفة»[٢] ومادامت الحقيقة لا تنفصل عن المعرفة كما يقول بوزانكيت،ومادامت المعرفة تتطلب لكى تقوم كنظرية،تفسيرات وإسهابات وتحاليل وارتباطات شتى،أو ما دامت المعرفة تروم التفسير أو التوضيح فإن طبيعة هذا التفسير ذاته تتطلب دراية و إحاطة بالكل،فلكى

---

(1) Ibid : P. 306 .
(2) Ibid : P. 305 .

تفسر شيئا يجب أن تفسره بما هو أوضح منه وبما هو أكثر منه،ولن تستطيع ذلك إلا إذا تناولت ما تروم تفسيره في ضوء الكل، فتنتقى من هذا الكل على فهم الشئ أو تفسيره قد يكون مثيلا للشئ المراد تفسيره أو مضاداً له أو قريبا منه أو شبيها له.هل نحن هنا أمام المبدأ الاغريقي الشهير بأن الشبيه يدرك بالشبيه ، و الضدُ يدرك بضده،نعم نحن أمام هذا المبدأ،ولكن تركيز بوزانكيت—وهو في ذلك متأثر بالهيجلية تمام التأثر – إنمّا يكون على النصف الأخير،وهو ذلك الذى يقوم على مبدأ عدم التناقض ، و من ثم فالتفسير وهو أمر ضرورى لقيام نظرية المعرفة يجب أن يرتبط بالإحاطة بالكل و لما كان الكل هو الحقيقة فينتج عن ذلك أن التفسير المرتبط بنظرية المعرفة يرتبط أوثق الارتباط بالحقيقة ككل، وفي هذا يقول بوزانكيت«إننى أوافق تماما على أنه من المستحيل أن تكون لدينا نظرية في المعرفة منفصلة عن نظرية الحقيقة»[١] .

إن مادة حالاتنا العقلية تميز حقيقة وفعلا الموضوعات الخارجية،وهي حينما تميز الموضوعات الخارجية تتوقف عن مجرد كونها حالة عقلية«وينتج عن ذلك أن طبيعة الموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل»[٢] .

ومن ثم فإن الموضوعات الجسمية هي كما نعرفها تماما،وهي حاصلة على الخصائص التي تصفهابها معرفتنا إذ«أن مادة الحالات العقلية تدخل فيها»[٣] . فالموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل،ومادة الحالات العقلية ترتبط بها أو تدخل فيها. وهنا نجد أنفسنا أيضا أمام اتجاه بوزانكيت الترابطى والكلى .

ومع ذلك يلاحظ بوزانكيت «أن الموضوعات ليست فقط مجرد حالات عقلية للعقول الخاصة،وذلك لأنها أولا ليست حالات للعقل بل تتداخل مع العقل

(١) Ibid : P. 309 .

(٢) Ibid : P. 310 .

(٣) Ibid : P. 310 .

وتتميز بالمادة التي تمرست بحالات هذا العقل،ثانيا لأنها لو كانت حالات للعقل،فلن تكون حالات أى عقل خاص،ولكن حالات كل العقول»[١] .

والنتيجة هى أن هناك تداخلا بين الحالات العقلية وبين الموضوعات الخارجية وبذلك تسقط النقطة الأولى .

أما عن النقطة الثانية والمتعلقة بالمثالية الذاتية فيعتقد بوزانكيت أن المثالية الذاتية علم على الرغم من خطئها إلا إنها تعتبر خطوة نحو الفلسفة وخصوصانحو المنطق . ويقول بوزانكيت إننى أفهم المثالية الذاتية على أنها تعنى «إننا لا نعرف إلا حالتنا العقلية الخاصة»[٢]، وهذا قول غير حقيقي و لكنه مع ذلك أكثر حقيقة مما نجده في الواقعية الساذجة التى ترى أنه من الضرورى أن تكون الموضوعات منفصلة عن العقول،وبذلك تمثل المثالية الذاتية التطرف فى الجهة المضادة للواقعية الساذجة. إن المثالية الذاتية تقوم على حقائق أساسية تتعلق باتصال أو استمرار الطبيعة خلال الواقعي،وعلى اعتماد ذلك الاتصال أو الاستمرار فى بعض درجاته على العقل الخاص،وهذا الاستمرار أو الاتصال وذلك الاعتماد هما ما تنكرهما الواقعية إن خطأ المثالى الذاتى يقول بوزانكيت هو في«تحديده الحياة لعقل خاص ورده للعالم الحقيقى إلى مجرد تجمع للحالات العقلية»[١]. وهذا الخطأ لا يجعله مثاليا متكاملا، ولكنه يجعله مثاليا غير متكامل المثالية،إنه يجعل العالم فى عقلى أو عقلك أو عقل غيرى ويرفض العالم الخارجي الذى أنسخ وتنسخ وينسخ غيرى منه فتبقى مثاليته ذاتية لأنه لا يربط الواقع بالحقيقة أو الحقيقة بالواقع ولا يربطهما بالكل .

إن المثالية الذاتية حينما تعالج العالم الحقيقى،إنما تعالجه معالجة خاطئة فتجعله مجرد نمو أو تركيب لحالاتنا العقلية ومعتمد فى وجوده على عقولنا الخاصة،وهى بهذا تؤكد ما يسميه بوزانكيت بصعوبة أو مشاق الواقع من ناحية التصور

(١) Ibid : P. 312 .

(٢) Ibid : P. 314 .

النظرى،ومن ناحية إدراك تفصيلاته،فمن ناحية التصور نجد أنها تبغى أن تصل دائما إلى مستوى حياة العقل،فحينما تفكر فيما تعنيه بالواقع يجب عليك أن تفكر أيضاً فى الشعور و المشاعر و الذكاء بمستوياتهم المختلفة.ومن ناحية إدراك التفصيلات فإنها تعتمد لا على مجرد التوافق مع المعطيات الصلبة بل على الكل الذى يحمل هذه المعطيات،ومن ثم فليس هناك إدراك بسيط.وكل هذه دروس نستقيها من المثالية الذاتية،لذلك فإن بوزانكيت يرحب بالمثالية-رغم خطئهاوقصورها -كارهاصات أولية للمنطق المثالى أو للفلسفة المثالية المطلقة.

وتبقى الآن النقطة الثالثة و الأخيرة المتعلقة والخاصة بأن حكمنا يثبت العالم،وأن الحكم و الاستدلال يركبان الحقيقة.وهنا يقول بوزانكيت أن العبارة القائلة بأن الحكم يثبت العالم إنما هى عبارة«تؤيد فكرة اتجاه إثباتى كلى للعالم كأمر مميز عن الحكم المنعزل أو القضية التى ننظر إليها فى المنطق»[١].

إن كل شئ حاصل على معنى،وكل ما هو حاصل على معنى يثبته فكرنا طالما يستقر عليه أو حينما تقع عليه أعيننا فى الكل الذى يحتويه. إن الإثبات بمعناه التام والذى يصدق على حكم محدد يصدق أيضاً على اتجاهنا إلى العالم ككل بكل تفاصيله المترابطة والمتداخلة.

إن أى حكم محدد يكون حكما على العالم بأكمله،إذا ما ارتأينا ارتباطاته بسائر الأحكام المحددة الأخرى،وما دامت الحقيقة هى الكل والواقع هو الكل،فإن أى حكم محدداً أو قضية ذات موضوع ومحمول ورابطة لن يكون أكثر من إطار ظاهر لحكمنا الكلى على العالم بأكمله،ومن ثم فإن حكمنا هو فى الواقع إثبات للعالم كله.

ولكن إذا ما سألنا هنا:وكيف نستطيع أن نقول حقيقة ما يثبت العالم ونحن

---

(١) Ibid : P. 316 .

لسنا إلا عقولا محددة؟ بمعنى آخر كيف يستطيع عقل محدد أن ينطق بحكم يثبت فيه العالم بأجمعه؟ إن الإجابة هنا لا نجدها إلا فى الميتافيزيقا التى«ترينا بأن هذه العقول المتناهية التى تثبت العالم فى المنطق هى مجرد أعضاء تشكلت فى العالم وتثبت ذاتها من خلاله»[1] ويرى بوزانكيت أن هاتين الوجهتين، المنطقية والميتافيزيقية حقيقتان.

«إن موضوع المعرفة ليس موضوعاً بسيطاً»[2] كما أنه لا يعطى إلينا كلية، كما أنه لا يعطى إلينا على أنه كلى. ومن ثم فعلينا عند ادراكنا لموضوع ما أن ننظر إليه فى ضوء الكل،بأن نسبره فى أعماقه البعيدةوالكلية،وأن نذهب إلى ما وراءه وعلى ذلك فعالمنا لا يمكن أن نعرفه ككل وكنسق إلا بأن ندرك ما لم يعط إلينا.

بمعنى آخر إذا كان مو ضوع المعرفة ليس بسيطا فهو كلى،ولكن كليته تلك لا تعط إلينا وإنما تكون وراء الموضوع دائماً،وتقدم إلى فهمنا الكثير مما لا ندركه على التو فيه كموضوع محدد.

وعملية السبر والربط التى نقوم بها هنا لكى نكمل الموضوع الذى لم يعط إلينا كاملا ،وعملية الفهم تلك التى تذهب إلى ما وراء الموضوع لترى ارتباطاته فى ضوء الكل،وقانونه الذى يرتبط به وكيفية وجوده فى نسق كلى،هى ما نسميها بعملية تركيب للحقيقية والواقع، ومن ثم يجوز لنا أن نقول إننا نركب الحقيقة مثاليا فى فهمنا وفى حكمنا وفى استدلالنا،وعملية التركيب المثالية للحقيقة هذه ترتكز على أن«كل واقعة محددة تذهب إلى ما وراء ذاتها، وتكمل، وتتم أكثر وأكثر بارتباطاتها»[3] .

---

(1) Ibid : P. 310 .
(2) Ibid : P. 321 .
(3) Russell;B.:A critical exposition of the philosophy of Leibniz. P.15.

خامساً : نظرية الحكم في علاقاتها بالمطلق :

لقد هاجم رسل وستوت وتايلور وغيرهم من المناطقة والفلاسفة نظرية الحكم عند بوزانكيت، وذهبوا إلى أنها «تحمل فى طياتها بالضرورة مذهب المطلق»[1].

و لقد أوضحوا أولا ضآلة و تفاهة مذهب المطلق. ومن ثم ضآلة وتفاهة نظرية الحكم المعتمدة عليه. ويمكن التعبير عن موقفهم فى القول التالى :

«إن نظريتك المنطقية نزوى عابرة تكفى لقيادتك نحو مذهب المطلق،ولكنها لا تدعك تقول ما تعنيه،ومذهبك فى المطلق هو مذهب ميتافيزيقى».

ويجرى نقد نظرية بوزانكيت فى الحكم على النحو التالى : أنه إذا كانت كل الأحكام تصف حقيقة موجودة بواسطة ما هو كلى وعام،فإن النتيجة هى أنه لن يوجد لدينا موضوعات تحمل عليها محمولات،بمعنى آخر لن يكون لدينا موضوعات مستقلة لها محمولات مستقلة، إذ أن كل الاحكام تستغرق فى الكل بحيث تصبح كل المحمولات محمولات لموضوع واحد أو كما يقول بوزانكيت«سيكون لدينا لمتقذ مفردا نهائيا واحدا تنتمى اليه كل المحمولات، وهذا المذهب هو مذهب المطلق» [2].

ويقول بوزانكيت إن معنى هذا النقد هو أن «هناك تهمتين توجهان إلى نظريتى فى الحكم»[3] :

الأولى : هى أن المذهب المثالى–أى مذهب المطلق–زائف،ومن ثم فإن السابق – أى نظرية الحكم– يجب أن تكون زائفة أيضاً، بمعنى أن هناك موضوعات نهائية لها محمولات،وأن النظرية التى تنكر هذا التعدد هى نظرية زائفة.

---

(٣) Russell;B.:Principles of mathematics.P.446.

(٢) Joachim; H.H, : A study of the ethics of spinoza, Introductio, P. 9 .

(٣) Carr; H.W. : The monadology of Leibniz. P. 207 .

والثانية : هى أن نظرية الحكم تربطنا منذ البداية برأى ميتافيزيقى معين غير صحيح و غير مقبول مما ينتج عنه فى النهاية نزوى منطقية لا تعير اهتماما بالاحكام ولا بصورها.

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت فى الرد على هاتين التهمتين الموجهتين إلى نظريته فى الحكم،فيذهب من ناحية أولى إلى أن «مذهب الحقيقة الفردية المفردة يرتكز على الدليل القائل بأن الأفراد المتناهين غير حائزين على الاكتمال الذاتى أو التكوين الذاتى. ومن ثم فلا واحد منهم يمكن أن يكون جوهرا بذاته أو موضوعا مستقلا لا يرد إلى أصله».

وفحوى هذا الرد هو أن الجوهر يجب ألا يفتقر إلا إلى نفسه بينما يفتقر سائر ما عداه عليه،وإذا طبقنا هذا فإن النتيجة هى أنه لا يوجد بين الحقائق المتناهية الموجودة ما يستحق اسم جوهر، لأنها جميعا غير كاملة ذاتيا ومفتقرة فى وجودها إلى غيرها،وأن المطلق هو الحقيقة الوحيدة التى تستحق أسم الجوهر ومن ثم «فليست هناك أية حقيقة متناهية تكون جوهرا بالمعنى الكامل»[1]،كما أنه لن يكون هناك أى حكم حقيقى ينبثق من هذه الحقائق المتناهية. إن كل الحقائق المتناهية ليس لها وجود ذاتى، ولا استقلال ذاتى، كما أن الأفراد المتناهين يختلفون فى درجة حصولهم على هذا التكوين أو الاستقلال، والنتيجة هى أن المطلق هو الجوهر الأوحد الحائز على استقلال ذاتى وتكوين ذاتى، وهو الذى يجوز أن تحمل عليه كل المحمولات . وأن الحكم الحقيقى الأوحد ينبثق عن هذا المطلق. هل بوزانكيت هنا هيجلى التفكير أم أنه اسبينوزى الاتجاه؟. هذا هو ما سنحققه الآن .

أن الكتاب الممثل لفلسفة اسبينوزا هو كتابه الرئيسى «الأخلاق» وأسلوب اسبينوزا فى هذا الكتاب هو الأسلوب الرياضى،كما أنه يتبع فيه منهجا منسقا.

(1) Ibid : P. 253.

يقول جوكيم«إن الاخلاق مثال لأحسن منهج ممكن»[1]. وفيه أيضاً نجد تصور اسبينوزا لفكرة الجوهر كاملا، وفيه جمال مثاليات وقوة استدلالات وفي ذلك يقول كار إن (أخلاق) اسبينوزا تمتاز بقوة استدلالاتها وجمال مثالياتها الأخلاقية»[2].

ولقد نهج اسبينوزا فى هذا الكتاب النهج الهندسى الرياضى، وصب تفكيره فى صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا، فبدأ بالتعريفات وهى عنده ثمانية، ثم البديهيات وهى عنده سبع، ثم بالقضايا وهى عنده كثيرة. يهمنا منها الآن فى نقطتنا قيد البحث القضية الرابعة عشر والقضية الخامسة عشر. تقول القضية الرابعة عشر :

١٤ – إلى جانب الله لا جوهر يوجد، و لا يمكن أن يتصور جوهر. لما كان الله مطلقا ولامتناهيا وبالتالى صفاته المكونةله (تعريف٦)، ولما كان من الضرورى أن يوجد (قضية١١)،فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جوهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله، لأنه لا يوجد جوهران لهما نفس الصفات (قضية ٥)ومن ثم لا يوجد أى جوهر ما عدا الله وأيضا لا يمكن تصور غيره وينتج عن ذلك:

١ – أن الله واحد .

٢ – الامتداد والفكر من صفات الله وليسا جوهرين .

١٥ – أيا ما كان،هو فى الله،ولا شئ يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله .

إلى جانب الله لا يوجد ولا يتصور جوهر (قضية ١٤) بمعنى آخر (تعريف٣) لا يوجد شئ بذاته و يتصور بذاته. فالأحوال (تعريف ٥) لا يمكن أن تكون أو

---

(1) Joachim; H H, : Astudy of the Ethics of Spinoza - Introduction. P. 9.

(2) Carr; H. W : The Monadology of Leibniz, P. 207.

تتصور بدون الجوهر، و إن كان يمكن فقط أن توجد في الطبيعة المنقسمة وحدها و أن تتصور من خلالها. وإلى جانب الجواهر والاحوال لانجد شيئا (بديهية ١) إذ أن كل شيء إما أن يكون في ذاته (جوهر) أو في شيء آخر (حال)، ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شيء بدون الله» . (١)

وبناء على هذه التعريفات والبديهيات وما يتبعها من قضايا، وعلى هذا النحو من نموذجه الهندسي في تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسبينوزا في توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله .

هذه الافكار الاسبينوزية هي هي نفسها التي نجدها عند بوزانكيت وهي هي التي نجدها عند هيجل بصورة مخالفة. ولكننا نستطيع أن نقرر هنا بأن بوزانكيت قد تأثر بهيجل ولم يتأثر باسبينوزا،والسبب في ذلك هو ذلك النمط الهندسي الرياضي في تأليف وترتيب أفكار اسبينوزا ذلك النمط الهندسي الذى لايؤمن به بوزانكيت تماما مثل عدم إيمانه بالمنطق الرياضي وبالاتجاهات الرمزية في المنطق.

ويجب أن نلاحظ هنا مع بوزانكيت «أن إنكار الوجود الذاتي لأى حقيقة متناهية،ليس تأكيدا على أن الحقيقة القصوى تكون كاملة بدونها؛ فلا شيء له وجود ذاتي،ولكن كل الأشياء تشارك في الحقيقة» (٢). إننا كأفراد متناهين وغير كاملين نمثل أعضاء يندمجون في كل، ويحتاجون إلى هذا الكل. و أعضاء الكل يمكن أن يحملوا ولكن بشرط «أن يحملوا على الكل موضوعهم» (٣) . وأبعد من هذا فإن الفرد غير الكامل هو تبعا لدرجة عدم كماله يكون موضوعا يكون مع محمولاته حكما غير حقيقي «ولكي نجعل طبيعته متوافقة مع حقيقية الكل يجب

---

(1) Freatbook of Western World No. 21 - Descartes & Spinoza.
(2) Bosanquet B. : Logicor the Morphology of Knowledge. P. 253.
(3) Ibid : P. 258.

أن نغيره ونعيد ترتيبه بحيث يمكنه أن يعبر عن الإرتباط الحقيقي بالمحتوى «الكلى»[١] ؛ إن أفعال الفرد التى نصفه بها لا تتصل به، ومن ثم فإنّ الحكم الذى يظهر فيه كموضوع لا يكون حقيقيا» [٢] .

والنتيجة هى أنه لا يوجد هناك إلا حقيقة فردية واحدة تكون كل المحتويات التى تثبتها لها فى حكم هى محمولاتها النهائية. وما دام الأمر كذلك؛فليست هناك تعددية أو موضوعات نهائية لها محمولات. وهذا رد على الاتهام الأول.

أما بالنسبة إلى الاتهام الثانى وهو أن نظرية الحكم تزوى منطقية تربطنا برأى ميتافيزيقى معين منذ البداية ، فهو اتهام خاطىء أيضاً. إذ أن نظريتى فى الحكم يقول بوزانكيت هى «مذهب الموضوع الواحد، الحاصل على وجود ذاتى، والذى يعطى للوهلة الأولى الحرية الكاملة للحكم»[٣]. ويرى بوزانكيت أن نظرية الحكم هنا ترى أن النظرية التقليدية للقضية التى تقسم القضية إلى موضوع ومحمول هى مجرد خرافة، وعلى ذلك فنظرية الحكم عند بوزانكيت ترفض التقسيم النحوى للقضية إلى موضوع ومحمول؛ إذ إنه مهما كان من تعدد أشكال هذا التقسيم، فإن هذا التعدد لايعنى شيئا طالما أن جزءا معينا من الحكم لا يستطيع أن يحكم على الآخر، بل إن كل أشكال التقسيمات هذه إنما تحمل على الحقيقة القصوى وحسب .

ومن ثم يقول بوزانكيت «لايوجد اعتراض من أى نوع على مذهب الموضوع النهائى الواحد، يجعل هذه النظرية تصطدم بحرية صورة الحكم التى تهتم هذه النظرية أكثر من غيرها بتكوينها» [٤] .

(1) Ibid : P. 258.
(2) Ibid : P. 238.
(3) Ibid : P. 259.
(4) Ibid : P. 260.

ومن ثم يسقط الاتهامان و يبقى المنطق المثالى محتفظا بأسلوب جديد فى معالجة الحكم – أساس المنطق المثالى وبدايته ونهايته– وبنمط مغاير لكل من الاتجاهات التقليدية المنحدرة إلينا من أرسطو و المذاهب الواقعية والواقعية الساذجة، ويبقى شامخا أمام المنطق الرمزى الذى كانت ولا زالت له صولات وجولات فى ميدان المنطق، ويبقى على بوزانكيت بعد ذلك كله لإرساء قواعد منطقه الجديد أن يأخذ بالنقد والهجوم كل هذه الاتجاهات والمذاهب المنطقية .

* * *

نقد بوزانكيت للمنطق الصورى والرمزى والعكوينى والواقعى الساذج والبرجماسى :

لقد رأينا خلال عرضنا للمنطق البوزانكيتى أن بوزانكيت لا يقبل القضية التى فتتها و قسمها المنطق الصورى إلى موضوع ومحمول ورابطة،كما رأيناه لا يقبل ذلك التسلسل الذى نجده فى الكتب المنطقية التقليدية والذى يبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم. إن بوزانكيت يقف موقفا حاسما ضد كل اتجاه تسلسلى ويؤيد الاتجاه النسقى فى المنطق بكل قواه،إنه يبدأ بالحكم الذى يعبر عنده عن وحدة الشعور،ويرى أن الانطباع أو التصور لا يوجد إلا فى وحدة الحكم. ويهاجم كل محاولة تحاول تجزئة المنطق أو تجزئة عملياته إلى أجزاء محددة وقاطعة.

كذلك نجد بوزانكيت يهاجم القياس الأرسطاطاليسى إذ لا يمكن أن تكون صورة القياس هى الصورة الوحيدة التى نصب فيها كل معارفنا،علاوة على أن صورة المعرفة بات مبدأ ايجابى تركيبى مرن لا يجوز تحديدها كلها فى قالب جامد صلب هو قالب مقدمتين و نتيجة .

ويأخذ بوزانكيت أيضا على عاتقه نقد الاتجاهات المنطقية،فيرى أن هناك

مغالطات ثلاث تتصل بالمنطق التكويني، المغالطة الأولى هي ثنائيته Dualism والثانية اتفاقيته Occaisinalism والثالثة توافقيته Adaptation ، ثم ينقد المذهب الواقعي الذي يرى أن كل فكرة تتفق مع شيء بسيط Simple thing ، وأن الأشياء المركبة تقوم ابتداء من الأشياء البسيطة،ومن ثم يذهب إلى أن العالم مكون من أشياء بسيطة متعددة تقوم بينها علاقة متفاوتة وينكر الحقيقة ككل .

ويرى بوزانكيت أن الوقائع البسيطة التي يتحدث عنها المذهب الواقعي «ليست واقعية ،وأن الأحكام المتعلقة بها ليست حقيقية» [1]، بل يرى بوزانكيت – أبعد من هذا – أن الواقعة أيا ما كانت ليست بسيطة بل إنها أكثر من بسيطة، إلا أنها طبقا للمذهب تشير إلى ماهو كلي. والواقعة بهذا المعنى الأخير هي واقعة ممتلئة كاملة تذوب فيها الوقائع البسيطة أو تتلاشى،ومن ثم نصل إلى الفكرة القائلة بأن الوقائع الممتلئة أو الكاملة تكون انساقا شاملة. وفكرة الانساق الشاملة هنا تذكرنا باتجاه بوزانكيت المنطقي الذي يؤيد ويعضد الاتجاه النسقي في مقابل الاتجاه التسلسلي الذي لا يقبله على الإطلاق.

أما المذهب البراجماسي الذي يقرن الحقيقة بالمنفعة، ويربط بين الظواهر وفائدتها، فهو مذهب يرفضه بوزانكيت تمام الرفض،علاوة على أن نظرة البراجماسيين إلى الحكم أو الأحكام لن تختلف في الجوهر أو في الأصل عن تلك النظرة التي وجدناها في المذهب الواقعي وفي المذهب الواقعي الساذج،هذان المذهبان اللذان رأينا بوزانكيت صريحا في رفض موقفهما المنطقي تمام الصراحة.

لنقترب الآن عن كثب لنرى رأى بوزانكيت في المنطق الرمزي فنجده يقول «إنه لا يستطيع أن يدعي استطاعة وصف المنطق الرمزي وصفا كافيا خصوصا في

---

(1) Ibid : P. 258.

تطوره الحالى»[١] ولكنه مع ذلك يرى أنه من الضرورى أن نرى الفرق بين المنطق الرمزى هذا أو المنطق الصورى الذى استخدم الرياضيات البحتة فى تكوينه وبين المنطق الفلسفى .

إن جوهر الاختلاف يقوم فى أن المنطق الرياضى يقلب الكيف إلى الكم، فيحول الحكم إلى معادلة ،وبذلك فهو يحول الفكرة المنطقية المرنة والعريضة للنسق المنطقى باعتباره كلا عضويا إلى الفكرة الصلبة والضيقة للكل والأجزاء الكميين .

وإذا كانت الرياضة تهتم بالكم ، و بتجانس الكليات وبالمكان والعدد ،فإن المنطق الذى يهتم بهذه المسائل يمكن أن نسميه بمنطق المعادلات . ولكن منطق المعادلات هذا غير كاف إذا ما طبقناه على المنطق بوجه اعم، لأن صور المعادلات غير كافية فى الإشارة إلى المعنى الحقيقى للحكم المنطقى .ومن ثم فإن منطق المعادلات لا يمكن اعتباره منطقا ولا رياضة .

وعلى ذلك فإن المنطق الرمزى لا يعالج الموجودات أو المكان أو الزمان الفعليين، كما أنه لا يعالج الخصائص الفعلية للكليات ... لكنه يعالج الماهية الصورية للقضايا ،وهو يعالجها من جهة التضمن المتبادل بين القضايا و من ثم فإن هذه القضايا لا تحتوى على شئ أكثر من دوامها المنطقى[٢] .

إن الرياضة البحتة تتكون من الاستنباط المنطقى من المبادئ المنطقية،وهذا ينطبق أيضا على المنطق الرمزى،وهذا الاستنباط يعتمد على علاقة التضمن بين القضايا، فى حين أن المنطق الفلسفى يهتم بالثبات المنطقى.

---

(1) Bosanquet; B. : Logic or the morphology of Knowledge Book II, P. 45 .
(2) Ibid : Book II, P. 46.

ومن ثم فيمكن توضيح الفرق بين المنطق الرمزى المستعين بالرياضيات وبين المنطق الفلسفى بقولنا بأن «بأن المنطق الرمزى يهتم بقوانين التضمن المتبادل بين القضايا ... بينما المنطق الفلسفى يهتم بحالات الثبات المنطقى[١] .

ولكن ما الذى يقصده بوزانكيت بتصور الثبات المنطقى هذا؟ و ما معناه ؟ يقول بوزانكيت «إننى أفهم الحقيقة بأنها هى تلك التى تميز نسقا من القضايا تجعله متحررا من التناقض الذاتى ومن التناقض مع بقية الخبرات» «ودرجة عدم تعرض الحقيقة للتناقض الداخلى أو الخارجى هى درجة ثباتها المنطقى[٢]» وذلك بالإضافة إلى أخذها معناها و يقينها من النسق ،ويقول بوزانكيت «إن كل حكم يستمد معناه ويقينه من النسق»[٣] .

وينتقد بوزانكيت فكرة التضمن فيقول «لايمكن أن يكون هناك تضمنا يتم بصورة علاقة بين قضايا منعزلة لأن التضمن إنما يكون ضروريا من حيث تجنبه فقط التناقض الموجود فى النسق »[٤].

و من ثم فإن المنطق الرمزى يختلف عن المنطق الفلسفى فى حذف المنطق الرمزى لتصور الثبات المنطقى ،والثبات المنطقى يعتمد على شيئين : الأول هو عدم التعرض للتناقض ،والثانى هو أن الحقيقة أو القضية لا معنى لها إلا فى نسق مترابط .كما أنه يختلف عن المنطق الفسلفى فى أخذه للقضايا على أنها وحدات منعزلة يهدف إلى معرفة التضمن المتبادل بينها، بمعنى آخر إن المنطق الفلسفى يهتم بالترابط النسقى لا بالتضمن بين وحدات منعزلة .

* * *

(1) Ibid : P. 45.
(2) Bosanquet; B. Logic or the Morphology of Knowldge Book II, P. 45.
(3) Bosanquet; B. Implication and Linear in Ference, P. 75.
(4) Bosanquet; B : Logic ar The Morphology of Knowledye Book, II, P. 46.

ثالثا
فلسفة بوزانكيت السياسية

* * *

ثالثاً

فلسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت فى مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «النظرية الفلسفية للدولة» إن هذا الكتاب عبارة عن «محاولة ما اعتقد أنه يكوّن الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية»[١]. ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية. ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا. ويعتقد بوزانكيت أن الخط العملى وإن كان يتأثر بالخط النظرى وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساساً على الخط النظرى وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام.

إن النظرية الفلسفية للدولة التى يقدمها بوزانكيت فى كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين، على وجه خاص عند هيجل وجرين وبرادلى وولاس، وفى هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن «جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبرادلى وولاس»[٢]. ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعاً فى نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان استقلاله عنه؛ الأولى هى محاولة بوزانكيت تطبيق السيكولوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وبتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعى وفى نظرية المحاكاة. والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيت بأن وقت اعتبار انبثاق تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وولى.

---

(1) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state, Introduction, P. Vii.
(2) Ibid., P. viii.

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة:

يطالعنا بوزانكيت فى بداية الفصل الأول من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» بما يعنى بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول «إن الإختلاف الرئيسى يقوم فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شئ على أنه كلى، ودراسته من حيث هو فى ذاته»[١] وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية. يقول بوزانكيت إن النظرية الفلسفية «تعالج التأثير الكلى والمستمر للموضوعات»[٢] كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشئ، ووجوده وملامحه الكلية، ومجالاته العامة خلال العالم.

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التى ينظر إليها منها الكيمائى أو الفنان أو عالم النبات. أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها «على أنها كلمة أو جرف مندرج فى كلمات أو حروف كتاب العالم»[٣]، وهذا هو مانعنيه بقولنا دراسة الشئ فى ذاته ومن أجل ذاته. وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التى تتناول الحياة السياسية لها طابع خاص فتتناول هذه الحياة فى ذاتها ومن أجل ذاتها.

ويقول بوزانكيت إن التعبيرات مثل «فى ذاته» و «من أجل ذاته» لايمكن أن يكون لها مدلول ومغزى إلا إذا اصطبغت بصبغة الكلية فنرى موضعها وعلاقاتها بالكل الذى تنطوى تحته، كذلك نرى مركزها فى هذا الإطار الكلى الشامل.

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما أنه «ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة»[٤] وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة. ولكن هذا المعنى

---

(1) Ibid., P. 1.
(2) bid., P. 1.
(3) Ibid., P. 2.
(4) Ibid., P. 3.

العام للدولة لايمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه فى الشئون السياسية، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديداً من هذا لكى نوقظ شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذى يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء. ويقول بوزانكيت «إن مثل هذا الشغف إنماسوند وأوقظ بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى، والدولة القومية عند المحدثين»[1].

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة.

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية فى ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية، فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا. **الأولى**: هى نوع الخبرة التى كانت سائدة، **والثانية**: نوع العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة، **والثالثة** : نوع الفهم أو التفسير التى استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة.

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرهما فى تواجد الشعور السياسى بمعناه الدقيق فى خبرة المجتمع الإغريقى بالذات وفيه وحده. فلقد كان الحكم الذاتى Autonomy موجوداً، وكان لهذا الحكم الذاتى قانونه الخاص به، وكانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة فى صميم الكيان الإغريقى. ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التى هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس فى الحقوق بمكن أن

---

(1) Ibid., P. 3.

تتلمس فى صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات.

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطاً معيناً من العقلية، وهذه هى النقطة الثانية. ويرى بوزانكيت أنه ليس من المدهش أن نثبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات؛ ذلك أن السياسيات هى تعبير عن العقل الذى ينادى بالعلائقية بين الإنسان والآخرين، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هى التعبير عن العلائقية التى تربط الخبرة الإنسانية برباط كلى متصل. إنَ العقل الذى يعرف ذاته عملياً على أنه فى «كل» يمكن أن يتعرف على ذاته نظريا على أنه مندرج فى نظام كامل للطبيعة. ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذى كان موجوداً فى دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً فى نظام عام.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التى استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع «إلى العقول التى تتأمل فيها»[1] وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الأساسى، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هى أن «العقل الإنسانى لايمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا فى مجتمع العقول»[2] بمعنى آخر إن العقل الإنسانى لاتستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل أن يحيا فى دولة أو مجتمع. وفى هذا يقول أرسطو (والنص اقتبسه بوزانكيت منه) «إن الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل الحياة فى دولة المدينة»[3].

---

(1) Ibid., P. 5.
(2) Ibid., P. 6.
(3) Ibid., P. 6.

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيت في تفسير هذا الرأى فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلى : كل جماعة من الأفراد فى المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم فى أداء وظائفهم، ولكن المجتمع يتكون أساساً من عمل هذه الأنماط من العقول مجتمعة ومترابطة بعضها بالبعض الآخر وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع. وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيرات: إذ أن كل عقل فردى لن تكون له قيمة إلا فى ضوء كل العقول التى يتفاعل ويرتبط معها، كما أن كل عقل ترسم له كيفياته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلى، وينتج فى النهاية أن «كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة»[1].

ألسنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنزى الذى يقرر بأن كل موناد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة؟ حقاً نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتز ونظريته فى الموناد من أى فكر آخر، ولا غرابة فى هذا فلربما يكون بوزانكيت قد اطلع على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألمانى بوجه عام. والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهرى بين الفكر البوزانكيتى والليبنتزى إلى أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقى الذى وقف كل منهما والاتجاه الفلسفى الذى اختطاه لنفسيهما: فبينما يمثل ليبنتز اتجاهاً توفيقاً يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنباً إلى جنب نجد بوزانكيت يمثل القمة فى المثالية المطلقة لايعير اهتماماً للتجربة والتجريب، ولايقيم وزناً للحواس والإدراك الحسى، كذلك سنجده على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجماتية؛ تلك المذاهب التى أخذ ليبنتز بجزء منها وأدخلها فى نظامه الأبستمولوجى الميتافيزيقى. علاوة على أن الموناد وهو جوهر

(1) Ibid., P. 7.

بسيط، والبساطة هنا تعني عدم التركيب، أساس لفلسفة ليبنتز، فمنه تتكون الأشياء والله موناد أعظم – ولانجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بوزانكيت – فلا تركب عنده العقول فتكوّن الأشياء، كما أننا لانجد نصا صريحاً عند بوأزنكيت يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولايمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيت هو المطلق فثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وابستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي: وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينقش عليها كل شئ عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطرياً بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعاً في الذهن منذ الميلاد؟ أم أن الأمر يكون جماعا بين هذا وذاك بالمعنى الليبنتزى فيكون العقل مزود فطرياً بالمعارف وتثير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل؟ ... الواقع أن بوزانكيت لايوافق هذه الآراء جميعاً ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردى عنده لامعنى له في إطار جميع العقول ومن ثم فبوزانكيت يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماماً تتفق مع اتجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لامعنى له إلا في هذا الإطار الكلي العام.

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئا تاريخياً مر وانتهى، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية السياسية لليونان، وبالتالي فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة. ولقد أصبح اتجاه

المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة وبالسلوك منصب فى قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع. ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التى تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الإنسانى. ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطى أو جوهره على الأقل، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيت بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية فى أوربا الحديثة تنتشر وتزدهر «وفى أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد فى القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومى عند الإنجليز وعند غيرهم، كما عاد التأمل السياسى بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة»[١].

ويعزو بوزانكيت إحياء المعنى الفلسفى الحقيقى فى مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل، وخصوصاً إلى جان جاك روسو، ذلك أن روسو قد وقف فى منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة، وبين كانط وهيجل من جهة أخرى. وبين لوك وروسو أسهم فيكو ومونتسكيو فى الحقل السياسى بإسهامات طيبة، ويرى بوزانكيت أن الفكر الإغريقى قد أضاء الطريق أمام روسو «وقاده ... نحو الاتجاه الصحيح»[٢] ويرى بوزانكيت أن الفكرة التى نعلمها جميعاً عن الإنجيلية الجديدة للعقد الاجتماعى ليست منسجمة مع هذا الذى سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية فى ذلك الوقت متطابقاً مع الحقيقة القائلة «بأن الرجل العظيم يحمل بأفكار عصره ويعيد خلقها، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ماوراء العقل العادى»[٣].

(1) Ibid., PP. 10 - 11.
(2) Ibid., P. 12.
(3) Ibid., P. 13.

ويفرد بوزانكيت بعد ذلك فصلا بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية وهربرت سبنسر وبنتام ولكنه يعود فى الفصل الذى يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفاً إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى «وذلك لأن هذه النظريات جميعاً تركز على الفردية Individualism، وتخلفت على هذا النحو عن الركب الإغريقى، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوزانكيت «لم تقف فى نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق .... تلك التى رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية فى الرؤية»[1] وليس لها ذلك الخط الكلى المترابط الذى رأيناه عند مفكرى اليونان ... إنها نظريات نظرت إلى الإنسان وهو فى حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبداً مشاق السفر وليست نظريات تنظر فى المنطق الاجتماعى أو التاريخ الروحى أو الخط الكلى الذى يقف وراءه».

ويتناول بوزانكيت آراء جان جاك روسو الذى قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة فى الحقل السياسى، ويأخذ فى تحليل عقده الاجتماعى وبحث آرائه، ويرى بوزانكيت أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية؛ فنحن نجد عنده أن «جوهر المجتمع الإنسانى يتكون من الذات العامة التى تتمتع بالإرادة وبالحياة التى تنبثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد فى المجتمع من حيث هم كذلك»[2]. ويقرر بوزانكيت بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة فى مجال الكل السياسى تتبدى لنا فى صورة ما يسمى بالإرادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكيت من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها فى نفس الاتجاه الكلى الذى ينظر إلى الإنسان الكلى على أنه المكون للدولة، ذلك الإنسان الذى يتبع الإرادة العامة وليست منفعته الخاصة؛ بمعنى أن الإنسان الذى يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه الإرادة العامة، وترتفع إلى

(1) Ibid., ch. iv, P. 75.
(2) Ibid., P. 87.

مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصيلة المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى.

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التى يولدها بها هى حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان «وبالقانون الاجتماعى يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التى يكتسب منها معنى الإنسانية الحقة»[١] ومن ثم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو «هى تجسيد للحرية الأخلاقية»[٢].

لقد تناول بوزانكيت حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة، وحاول أن يتلمس إرهاصات هذه النظرية فى الفكر السياسى الإغريقى القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التى كانت سائدة ونوعية العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التى ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسى من دولة المدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية ... وقبل أن نتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بوزانكيت فى هاتين النقطتين، نود أن نقول إن الخط الكلى يسير وراء فكر بوزانكيت السياسى من البداية إلى النهاية وأن أى خط آخر غير كلى إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة العابرة.

الإرادة الحقة والحرية:

يتناول بوزانكيت فى فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General will وبين إرادة المجموع The will of all، فبينما إرادة المجموع لاتعدو أن «تكون مجموع الإرادات

(1) Ibid., P. 93.
(2) Ibid., P. 93.

الخاصـة[1]، والفردية كأصوات الناخبين مثلا: فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية. إن الإرادة العامة عندما تتغلغل فى فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزلته وانفصاليته، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوى بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيت فى الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع «إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التى تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسى بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية»[2] ويقول بوزانكيت أن هذا أيضاً يمكن أن نجده فى المنطق فهناك الحكم الجمعى والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين.

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافا كبيراً، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هى الحرية الطبيعية وهذه هى حرية الذات الأنانية التى تحيا تماماً بدوافعها الطبيعية والثانية هى الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية؛ وهذه هى حرية الذات المعنوية أو العاقلة. وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هى تحقيق للذات الحقة وهى أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحدا. ويقول بوزانكيت «إن الحالة الكاملة للحرية هى تلك التى نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون»[3] ويتبع ذلك بقوله «إن الإرادة الحرة هى تلك التى تريد ذاتها»[4] ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة.

ويرى بوزانكيت أن على الدول أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيت هنا يستخدم تلك الثنائية التى أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات

(1) Ibid., ch. P. 104.
(2) Ibid., P. 105.
(3) Ibid., ch, vi, P. 136.
(4) Ibid., P. 136.

العضوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة المنفصلة والأنانية، ومن هنا تأتى فكرة القسر، وهذا القسر فى رأى بوزانكيت الذى تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحقة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتتصل بها إلى الحرية الحقيقية؛ تلك الحرية التى ترتبط كما قلنا بالذات العضوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة. وعن هذا القسر يقول بوزانكيت فى نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب «وهذا التوحيد بين الدولةِ وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائناً معقولاً هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى»[1] بمعنى آخر القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكى توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحقة فى رباط كلى موحد.

ويفرد بوزانكيت الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة، ويقول «إننى سأساعد القراء فى هذا الفصل فى فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية، وإرادة الفرد الخاصة التى توجد فى عقله من ناحية أخرى»[2]، بمعنى آخر سيحاول بوزانكيت فى هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتحد الإرادة العامة الحقة المنبثقة عن الدولة مع إرادتى الخاصة النابعة من عقلى: فيقول إن الحكم الذاتى لايمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد: أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة؛ بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيت إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر. وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتى لاتكون كاملة وكلية إلا إذا

ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت في النهاية بالإرادة العامة الحقيقية.

ويمضي بوزانكيت في تفسيره فيقول «إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد في الدولة أو في المجتمع وفي القانون والنظم، وكيف يمكن للفرد – كما نعرفه – أن يتحد بهذه الإرادة»[١].

ويرى بوزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات في المجتمع. ويرى أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التي تسيطر على هذا أو ذاك؛ فبينما الحشد ليس إلا تجمعا يكون التنظيم (كالجيش مثلا) تنظيماً تسرى فيه الإرادة العامة؛ بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهي إضافات متعددة هي طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهي كلية هي طابع الشيء المنظم، والنتيجة التي يخلص بها بوزانكيت من هذا التفسير هي:

«أن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج، منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين»[٢].

وينتج عن هذه النتيجة البوزانكيتية ما يلي:

١– أن كل جماعة اجتماعية هي ظاهرة ممتدة لمجموعة من الأنساق العقلية المتفاعلة.

٢– أن كل عقل فردي هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي نجدها في الجماعات الاجتماعية.

---

(1) Ibid., P. 146.
(2) Ibd., P. 158.

٣- أن الكل الاجتماعى - على الرغم من أنه متضمن فى كل عقل - لايستمد حقيقيته إلا من كلية العقول الموجودة فى المجتمع منظوراً إليها على أنها نسق متحد ومترابط.

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيت فيقرر أن حقيقة أى فرد أكبر منه وأوسع من فرديته المنعزلة «إن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلى وترتكز عليه»[1].

غاية الدولة وحدود فعلها: الحقوق والواجبات:

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت (هى تحقيق الحياة الأحسن)، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن «لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسى للطبيعة الإنسانية من حيث هى عاقلة»[2] ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية؛ وذلك لأننا طبقا للخط البوزانكيتى لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادى. وفى هذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائراً فى هذا الاتجاه؛ والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور - وسيط كل الإشباعات - والنمط الحقيقى الوحيد للكل فى الخبرة. وعلى هذا النحو تكن الحياة الأحسن متحققة فى الشعور؛ ذلك الذى يستطيع أن يتمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو فى تيار الخبرة الجارف، ووسط مترك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الإنسان أو ذاك فردى ومتصل بالأجسام؟ هنا يجيب بوزانكيت بأن الشعور الذى استقل

(1) Ibid., ch, viii, P. 165.
(2) Ibid., P. 169.

وانعزل ليس موجوداً على الحقيقة، إن الشعور لايوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته، أعنى إلا إذا خرج عن انعزاليته وانفراديته واتحد فى وحدة أخرى. إن الشعور لن تكون له حقيقيته بدون هذا الارتباط بما هو كلي وعام.

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلى، فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب بوزانكيت هنا نعم قد يحدث هذا، وإذن فلابد أن يكون فى الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية، ومن لم تجد بوزانكيت يقرر أنه لابد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة لكى تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين. يقول بوزانكيت «والمجتمع كوحدة منتظمة انتظاماً صحيحاً، تمارس الضبط على أعضائها خلال القوة المطلقة، هو ما أعنيه بالدولة»[1]. ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكى تمارس الضغط على المنحرفين، ولكى تحقق ضبط الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً.

ويرى بوزانكيت أن الفرد لايمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعاً لها ولقوانينها، وهذا يقرره بوزانكيت بصراحة وبقوة فى النص القائل بأن «كل فرد فى الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة، وإلى دولة واحدة فقط»[2] والسبب فى هذا يقول بوزانكيت هو أن السلطة لكى تكون مطلقة يجب أن تكون فردية»[3] ومادامت هذه السلطة تجد أمامها أفعالاً مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردئ منها. بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها فى تقويم

(1) Ibid., P. 172.
(2) Ibid., P. 173.
(3) Ibid., P. 175.

السلوك، ولكى تزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الأسمى أو الغاية النهائية وهى الوصول إلى الحياة الأحسن.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين؛ الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب.

وفى الزاوية الأولى يقول بوزانكيت «إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية»[١] وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين. ويرى بوزانكيت أن هناك نسقان من الحقوق؛ النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله، والنسق الثانى هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد؛ وبالنسبة للنسق الأول، فإننا نرى بوزانكيت يصفه بأنه «كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية»[٢] وفى هذا النسق لايرى الإنسان المتحضر شيئاً إلا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكليته.

وفى النسق الثانى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيت؛ إن هذا النسق يتعلق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع.

ويرى بوزانكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجباً، كما يرى أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه. أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الفرض أو الهدف الذى نسعى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن.

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة «والقوة العظمى يمكن أن

(1) Ibid., P. 188.
(2) Ibid., P. 189.

تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة وبالعقاب معاً»[١]. وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب. وقبل أن نتناول العقاب، وقبل أن نتدارسه سنتناول الإثابة. وبوزانكيت يقول فى هذا الصدد إن الإثابة تلعب دوراً صغيراً، وتشارك مشاركة ضئيلة فى القوة العامة للمجتمع، وبلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة. فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأنانية.

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيت أن تأثيره أشد. وهناك فى المذهب البوزانكيتى ثلاثة أنواع من العقاب:

١- عقاب اصلاحى Punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطئ هو كالمريض تماماً يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح.

٢- عقاب جزائى Punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع.

٣- عقاب معوق أو مانع Punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى.

والخلاصة يقول بوزانكيت هى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هى إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والإرتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة. إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيت هو «أساس ممارسة الإرادة؛ الإرادة الحقيقية، أو الإرادة العقلية التى يقول لنا عنها المنطق من حيث هى كذلك»[٢] ومن هنا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمناً فى نسق الحقوق أو كان داخلاً ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية.

---

(1) Ibid., ch. viii, P. 201.
(2) Ibid., PP. 216 - 217.

النظم السياسية وغير السياسية:

إن ما يهمنا الآن هو أن نتتبع التفكير البوزانكيتى فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية. وأول ما يقابلنا فى هذا الصدد هو أن بوزانكيت تمشيا مع الخط العام لفلسفته، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكاراً أخلاقية. ولنقترب الآن عن كثب لنرى جوهر تفكير بوزانكيت فى هذا الصدد.

يقول بوزانكيت «إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل»[١] ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الإنسانى، إنما نعالجه وهو فى ارتباط بالمجتمع وبالدولة، ولانعالجه منفرداً ومنعزلاً ومستقلاً.

هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم. ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية. ويقول بوزانكيت بعد هذا أنه ليس من الضرورى أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات، أى نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية.

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجئ نتيجة للإرادة العامة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك، فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكى يحقق غرضاً أو غاية عامة معينة، ومادام يحقق غرضاً أو غاية معينة؛ فإنه يشير إذن إلى شئ كلى لا إلى شئ فردى؛ ذلك لأنه «يتضمن غرضاً أو شعوراً لأكثر من عقل واحد»[٢]. بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلاً فردياً وإنما عقل اجتماعى.

---
(1) Ibid., P. 275.
(2) Ibid, P. 277.

ويمضى بوزانكيت فى تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقى وأن الملكية تنظيم خلقى، وهما نابعان عن العقل. كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضاً وعبارة عن تنظيم أخلاقى. كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل، ويتناول فى هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية.

ويرى أن الدولة القومية «هى التنظيم العريض الذى يحتوى على خبرة عامة لازمة للحياة العامة. وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد»[١].

ولما كانت الدولة القومية تنظيماً؛ فيلزم أنه لايوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة. والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية؛ لأنها بقواها المختلفة، وبإرادتها العامة، تجبر الذات الأنانية على الإرتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة.

يقول بوزانكيت «والدولة القومية كفكرة أخلاقية هى عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية»[٢] تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى.

وبعد أن يتناول بوزانكيت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية، ويرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لايتوقف عند الدولة القومية، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام. ومما لاشك فيه أن الإنسانية وهى «عالم الكائنات العاقلة التى تعمر وجه البسيطة، والمدركة على أنها وحدة»[٣] لابد أن يكون لها شأنها فى فلسفة كفلسفة بوزانكيت. ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لايمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها إلى الإنسانية، وهى الفكرة العامة جداً. ويرى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكى تسيطر على الدولة ولكى ترتفع

---

(1) Ibid., P. 298.
(2) Ibid., P. 298.
(3) Ibid., P. 305.

عليها، ولكى تجمع الأغراض والإمكانية المتعلقة بالحياة الإنسانية «ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة»[١].

وفى رأى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنسانى، كما أنها لاتتساوى مع النوع الإنسانى من حيث هو مجتمع، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعاً لأفراد أو لأعداد من الجنس البشرى، وإنما هى أكثر كمالاً وكلية من هذا. وفى هذا يقول بوزانكيت «إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالاً وترابطاً بواسطة وقائع أكثر كمالاً وإرتباطاً»[٢]. وبديهى أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنسانى الذى يكون مجتمعاً ما. إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر إرتباطاً وعقلية من هذا المجتمع أو ذاك.

لقد وصلنا الآن مع بوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنسانى ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالى على هذا النحو طبقاً لدرجة نضجها وكمالها وكليتها؛ فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة، والنوع الإنسانى أشمل من الدولة، إذ النوع الإنسانى أعظم من الدولة، وفكرة الإنسانية أكثر كمالاً وترابطاً من فكرة النوع الإنسانى. ولقد رأينا بوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة. والمهم الآن هو إلى أين نصل فى هذه المتوالية؟ وما هى نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساساً والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة؟ هنا يجيب بوزانكيت، إن نهاية المطاف ليست هى الدولة أو النوع الإنسانى أو حتى فكرة الإنسانية، إن العقل الإنسانى يستمر فى التحرك لكى يزيح التناقض ولكى يشكل

(1) Ibid., P. 305.
(2) Ibid., P. 306.

عالمه وذاته في وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيت «أنها دم المجتمع»[١].

ألسنا هنا أمام تفكير هيجلي خالص؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهيجلي؛ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذي أورده بوزانكيت عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنساني، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة؛ هي أفكار هيجلية من الطراز الأول بل هي أساس وصلب الديالكتيك الهيجلي.

وقبل أن ننتقل من هذه النقطة، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيت ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثاً عن الكمال والتمام والكلية، منحياً عن طريقة التناقض الذي يكون بينها هادفاً إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية؛ هذا العقل هو الأساس وهو الأصل. إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع. إن بحث العقل عن وحدة أعلى جملته ينتقل - في حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل، ولكنه هو الأساس. ولذلك فنحن نجد بوزانكيت، وفي نهاية كتابه هذا، وبالتطبيق على المجال السياسي وحده يقول «إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسي»[٢].

نحن هنا أيضاً أمام الديالكتيك الهيجلي. أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام.

والواقع أن بوزانكيت تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص.

---

(1) Ibid., P. 310.
(2) Ibid, P. 311.

ويرى بوزانكيت تأكيداً لهذا الرأى الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ... يقول بوزانكيت «لقد كان لروسو من القوة فى ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خارج بلاده»[1]. ويأخذ بوزانكيت فى الفصل التاسع من هذا الكتاب فى بيان تأثير روسو على الفكر الألمانى خصوصاً عند كانط وفشته وهيجل مستعينا بالنصوص التى تشير إلى هذا التأثير، مبيناً الوشائج التى تربط بين الفكر الألمانى وفكر روسو، معددا للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما، شارحاً كيف أن الفكر الألمانى مدين لفكر روسو.

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب؛ ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيتى. إن بوزانكيت يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق Philosophy of right بصورة مسهبة وعريضة، ويتفق معه فى معظم نقاط فلسفته بل وفى جوهر فلسفته وفى صميمها، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء الهيجيلية مبينا أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين. ولقد تلمسنا فيما سبق، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيت السياسية، آثار كل من روسو وهيجل فى تلك الفلسفة. ولما كان هيجل متأثراً بروسو على حد قول بوزانكيت فإن دين بوزانكيت لروسو يكون كبيراً.

*　*　*

(1) Ibid., ch. ix, P. 219.

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت في السياسة. ولكن وبعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة لخصها بوزانكيت في ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها في مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وهي:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة؛ ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد، فإنه لايمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلمانى. وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطى لحكم الذات لايتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعنية أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت «أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تعبر عن الإرادةالعامة»[1].

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهى واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لاتتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لايتوقف عند النوع الإنسانى أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهى المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابكة الموجودة فى المجتمع هى معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لايكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

(1) Ibid., Introduction to second edition, p. xxvii.

ثانياً: إن نظرية بوزانكيت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيت في سبيل تحقيقها للارادة العامة، وفي سبيل تحقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف. ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول «إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً»[١]، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لامعنى له. إنني حينما أمنعك عن إتيان شيء إنما أوجهك لسلوك إيجابي مضاد لما أمنعك عنه في نفس الوقت.

ثالثاً: إن نظرية بوزانكيت في الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بديهي، قلنا جزءاً منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيت السياسية، ونقول الآن مع بوزانكيت أن الخيرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وإلا إذا تغلغلت الروح في ثناياها. يقول بوزانكيت «إن الخير الروحي هو وحده الحقيقي والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهي وهمية وخطِرة وأساس كل نزاع»[٢].

ومن هذا يخلص بوزانكيت بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما وضعها في الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة، صحيحة.

(1) Ibid., P. xxxvi.
(2) ibid., P. xiv.

رابعاً

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

*   *   *

رابعاً

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفلسفي في المجال الأخلاقي على أن يحدد صيغاً معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيها أخلاقياً. ولذلك إنحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التي تتجه هذا الإتجاه. ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعني هل يضع لنا شروطاً وصيغاً توجه سلوكنا في ميدان الأخلاق؟ وهل يرى في الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكي يكونْ أخلاقيا؟ وهل يعدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لايعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما سنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر في الحياة وفي السلوك الأخلاقي وفي تقديرهم للخير وهي:

أولاً: موقف الرضا Complcancy: ويذهب هذا الموقف إلى «أن كل شئ على ما يرام، سواء في عالمنا هذا أو في العوالم الأخرى»[1] ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شراً، فكل شئ خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود في كل الأشياء، وأن الخيرية سائدة، والقيم منتشرة. وباختصار هو موقف تفاؤلي ساذج.

ثانياً: موقف الرجاء أو التوقع Expectancy: وهو موقف يرى الشر واللاكمال في سلسلة الحوادث التي تقع أمامنا، ولكن يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهي فيها الشر، وتتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضي بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإثابة Compensation.

(1) Bosanquet; B.: Some suggestions in ethics, ch. vii, P. 172.

ثالثاً: موقف اليأس أو القنوط Despair: وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء فى عالمنا أو فى العوالم الأخرى فهو موقف يائس خالى من كل أمل فى للوصول إلى الكمال أو الخير.

ويرى بوزانكيت بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن «أولئك الذين يتبنون أياً من المواقف الثلاثة الآنفة ... قد ضلوا الطريق»[1]، فليست لديهم البصيرة التى تمكنهم من رؤية الحقيقة، كما أنها بجملتها مواقف زائفة ساذجة «لانصيب لها من الصحة: فموقف الرضا هو بلاشك موقف ساذج زائف فى قبوله كل شئ على أنه خير، وفى رضائه عن الحوادث والظواهر رضاء مطلقاً، وفى اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال فى كل الأشياء. وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضاً خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لايوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية، وأنه سيأتى حتماً سواء فى عالمنا هذا أو فى عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال. أما الموقف الثالث والأخير أى موقف اليأس والقنوط فهو لايقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفاً خصوصاً فى عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأى وسيلة أخرى، كما أن هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعداً عن القيم مهما حاول ومهما ناضل وبديهى أن اليأس يقضى على أمن الإنسان وسعادته.

إن بوزانكيت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدماً. ولنا أن نسأله الآن: وما السبيل؟ يجيب بوزانكيت بأن المبدأ الذى اقترحه والذى يستحق أن نعرفه جميعاً هو «أن على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائماً، أى أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته، ومن ممتلكاته، ومع ذلك فهو ينمو دائما، أى أنه يحقق أمراً أو يستحوذ على شئ لم يكن حاصلاً عليه، وهذا ينبثق من طبيعته التى لايستطيع التحلل من

(1) Ibid., PP. 173 - 174.

الالتزام بها. وإذا فهم الإنسان هذا، ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والزائلة، وإنما مع شئ كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته وفيما تملك ... إذا قبل هذا بالغريزة وبالدافع الدينى ... فإنه سيشعر وسيدرك معنى الحياة»[1]. ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيداً أنه لايوجد خير بدون أن يفقد شيئاً ما، وألا يتوقع أن يرى الكمال فى عالمه المتناهى هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقى. فالحياة كسب وخسارة، خير وشر، كمال وعدم كمال، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو. وكلما كان سلوكنا فى هذا العالم الممتلئ بالمتقابلات مقاداً بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم؛ كلما كان خيراً.

ولكن ما هى القيم، وما هو هذا الخير؟ يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسى؛ إنهما كما يقول بوزانكيت «مقولتان .. تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل، ولكنهما ليسا شيئا من هذه الأشياء»[2] ومن ثم ظهرَ القول القائل بأن القيمة غير محدودة وأن الخير غير محدد أيضا. ومعنى هذا القول هو أننا لانرى القيمة كاملة فى أى مكان أو زمان، كما أننا لانرى الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية انحاء؛ إنهما مقولتان للاتظهران بتمامهما وكمالهما فى أى شئ من الأشياء.

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة، وعن أننا لانجد الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير - مثل هذه الأفكار - كانطية بالدرجة الأولى. وعجباً أن يتأثر بوزانكيت بكانط فى فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى - خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية - أن بوزانكيت لايوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا فى الميدان الأخلاقى، الأمر الذى نجده بوضوح فى كتاب كانط عن نقد العقل العملى الخالص.

---

(1) Ibid., ch, vii, P. 178.
(2) Ibid., ch, III, P. 50.

ونحن حينما نثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمى مثل «بعض الأشياء تكون خيرة» فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفتين لموضوع أو لعدة موضوعات. وإذا لم نفعل هذا، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا «ننفصل بذلك القيمة عن الواقع»[1] كما يقول بوزانكيت. وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير «صفتين للموضوعات»[2].

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير، تلك الإرادة التى تميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول «لايمكن أن نتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم .... بدون إرادة الخير»[3] بمعنى أن الخير أو القيمة لاتوجد بذاتها وإنما هى تتصل بالإنسان وبإرادته. ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان.

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة، وبإرادة الإنسان من جهة أخرى، فإن النتيجة هى أن «العالم الواقعى هو عالم قيم»[4] وأن القيم مرتبطة فيما بينها. وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيت إلى الوحدة والكلية والترابط، ذاك الاتجاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند بوزانكيت. ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيت فى العناصر الآتية: الحياة لأجل الآخرين، والخير الاجتماعى، والغباء والشر والعقاب. والضمير، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده.

---

(1) Ibid., P. 53.
(2) Ibid., ch. III, P. 58.
(3) Ibid., P. 59.
(4) Ibid., ch, III, P. 65.

الحياة لأجل الآخرين:

«حينما نقول إن إنساناً أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين، فإننا نعنى بهذا القول مدحا غير محدد»[1] أى نعنى به سموا أو علوا فى الإيثارية Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرس نفسها كلية للخدمة العامة. ونحن هنا لانجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة، وعدم تحديدها هذا يثير بعض الأسئلة مثل: ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين؟ وما هى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين؟ وهل يعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعله بإزاء الآخرين؟ وهل درس اهتماماتهم أو رفاهيتهم؟ وهل هو يهتم بإخلاص وإيثار بهم وبحياتهم؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة المحيرة سؤالاً أكثر تعقيداً منها وهو: ما الذى امتلكه أنا لكى أقدمه إلى الآخرين؟

وهذا كله يجعلنا ننظر إلى العبارة «الحياة لأجل الاخرين» نظرة أكثر دقة واتقاناً من النظرة العادية الفضفاضة الساذجة التى ينظر بها الإنسان العادى. وإذا نظرنا إليها هذه النظرة الدقيقة فإنه سيتضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تخرج عند عدم التحديد هذا لكى تصبح محددة. وهنا يقول بوزانكيت «... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قيماً محددة ووضعية نكد فى الوصول إليها أو إيجادها»[2].

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإيثارية أو التضحية بالذات: فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت إلى أننا لانلاحظ جانب البذل أو الإيثار وحده كما لانلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضا، وإنما نحن نلاحظهما دائماً معاً. يقول بوزانكيت «وفى الواقع فإننا نعطى فى كل فعل نفعله

---

(1) Ibid., ch, 1, P. 1.
(2) Ibid., P. 4.

شيئاً ونحصل على شيء»[١] وعلى ذلك فالإيثارية وإن كانت خيراً فإنها لاتعنى تماماً ولا تقابل عبارة «الحياة لأجل الآخرين» إذ لا إيثار بدون أثرة ولا عطاء بدون أخذ. ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيت إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول «إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين، إنه يشير إلى شئ أعمق وأوسع مُن الحياة لأجل الآخرين»[٢] كما يقرر بوزانكيت أنه فى بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية «يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التى يتضمن بها على التضحية بالذات»[٣]. ويخلص بوزانكيت من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هى بالضبط الإيثارية أو التضحية بالذات.

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيت الذى يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيما محددة ووضعية؛ فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية. وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لاتتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم، ولا بالعلاقات المتباينة التى تقوم بينهم. ولكن يقول بوزانكيت أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة والعدالة؛ فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التى تقوم بين الأشخاص، أى على الوجود الشخصى، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن «القيم المنفصلة تماماً عن الأشخاص ليست بذات معنى»[٤] ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجوداً وضعياً سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها،

---

(1) Ibid., ch. 1, P. 4.
(2) Ibid., P. 7.
(3) Ibid., P. 9.
(4) Ibid., P. 11.

نحن نقاد بواسطة العدالة مثلاً كقيمة ولانقاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معى أو مع غيرى من الأشخاص، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية. ويذهب بوزانكيت إلى أن هذه القيم هى التى يضحى الأفراد بأنفسهم من أجلها؛ فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة. فقد يضحى بنفسه لإنقاذ الاخرين من الغرق مثلاً، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة، وقد يضحى بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا. والحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو «أننا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشئ أكبر»[1] فاتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بكل هو «أساس الأخلاق والدين»[2] وإذا عرفنا هذا، أى إذا علمنا أننا لانعنى شيئاً إلا فى الكل الذى يحتوينا، وإذا علمنا بأن حياتنا لامعنى لها إلا فى ارتباطها بحياة أكبر، وإذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحوينى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق.

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين، إذ أنه من الضرورى أن تشير بوضوح إلى نوع الأفعال التى عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد ،أن يحيا حقيقية لأجل الآخرين وهى أن يكون كليا فى أفعاله، غير مكتف بفرديته المنعزلة، مدركاً أن أفعاله لن تكتسب حقيقيتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت ،فى كل أعظم. ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى.

---

(1) Ibid., P. 23.
(2) Ibid., ch, 2, P. 23.

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيماناً بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية؛ فيها نكمل أعمالنا ونتممها، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة. وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لاتنتهي بالموت ولاتباد بالفناء من الحياة الأرضية. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول.

الخير الاجتماعي:

إن القول بأن إنساناً ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفاً تماماً للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين. ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين، أما الخير الاجتماعي فيشير إلى أن رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو «أن رفاهية مجتمعه تتضمن رفاهيته»[1]. يقول بوزانكيت «إن الهدف هو رفاهيتي أنا، أو فرصتي في الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهية، وفرصة الرفاهية، لكل فرد آخر، أي لكل فرد يهمني وأعرفه في الجماعة»[2]. وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت إن الخير الذى يتعقبه هنا هو «رفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتي، متضمناً رفاهيتي الخاصة»[3].

ومن لم تصبح العدالة هنا هي القانون الذى يؤكد أنه لابد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة، ويجب عليك أن تعالجهم جميعاً معالجة واحدة اللهم إلا إذا كان هناك حجة تجعلك تعالج بعض هذه المجموعات معالجة مختلفة. وأنت إذا عالجت أياً منهم علاجاً مختلفاً فإن الباقي سيسأل. لماذا؟ وهذه القوة التي تجعلك تسأل لماذا؟ هي أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين الناس. فإن

---
(1) Ibid., ch, II, P. 25.
(2) Ibid., ch, II., P. 28.
(3) Ibid., ch, II, P. 33.

هذا السؤال لماذا؟ يتضمن محاولة التراضى، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين. إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة، ولكنه يعتقد بأنه لن يكون عادلاً إلا إذا برهن على سبب هذا الاختلاف، وهذا كله يرتكز على قاعدة تقول «إن مطالب الأشخاص كلها متساوية، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحدات إنسانية، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافها»[1].

ويعتقد بوزانكيت بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدى إلى رفاهية المجتمع المتمدين، وبالتالى إلى رفاهية كل الأفراد «وأن هذه القيم العليا كلية Universal»[2].

وكلما أدت القيم العليا إلى رفاهية كل أفراد المجموعة التى أنضم إليها، وكل أفراد المجموعة التى تنضم أنت إليها، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاهية المجتمع ومن ثم «فإن الخير الأخلاقى إنما يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد»[3] وهذا هو الطريق الأول فى بناء الخير الاجتماعى.

أما الطريق الثانى فى فهم الخير الاجتماعى فيتجه اتجاها عكسياً، فإذا كان الخير الاجتماعى بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ومن ثم رفاهيتى، فإن المعنى الثانى يبدأ من رفاهية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة ثم يتجه إلى رفاهية كل الأفراد. فالخير لايكون خيراً إلا بالنسبة إلى الفرد أولا «فكل خير هو خير فرد ما، وإذا كان هناك خير فإنما يكون ذلك هو خيرى»[4] ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعى يركز على كلمة اجتماعى أولاً ثم يضع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة، فإن المعنى الثانى للخير

(1) Ibid., P. 27.
(2) Ibid., P. 32.
(3) Ibid., P. 34.
(4) Ibid., P. 38.

الاجتماعي يضع كلمة الخير أولاً، بينما يضع اجتماعي كصفة تابعة ولاحقة للخير.

ويعتقد بوزانكيت بأن المعنى الثاني هو معنى بديهي، إذ أنه من العسير أن نعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدى إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات، ومن ثم إلى رفاهية الأفراد، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا إلى عناية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها، بمعنى أن نوجه اهتماماتنا إلى رؤية فينا ثم تتبع هذا الخير في المجال الاجتماعي الكبير.

كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل؟

لقد قلنا في بداية تعرضنا للأخلاق عند بوزانكيت إننا لن نجد عنده صيغاً أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقي. إن الفلسفة الأخلاقية يقول بوزانكيت «لاتستطيع أن تفعل شيئاً إزاء إرشادنا إلى السلوك؛ فهي لاتستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشتق بواسطتها – بعملية استنباطية – الصواب من الخطأ في سلوكنا»[1]. إن وظيفة الأخلاق تنحصر في إفهامنا الخير والشر، ولكنها لاتعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وبما أن بوزانكيت لايؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه ينقد كانط الذى جعل كتابه نقد العقل الخالص أساساً للأخلاق، ووضع في هذا الكتاب صيغاً وقواعد تحدد السلوك الأخلاقي، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيت يقول «إنه لمن الصعوبة البالغة أن نفهم في كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملي في المجال الأخلاقي»[2]. ويرى بوزانكيت أن «مجال العقل لايكون إلا في البناء وفي الكلية وفي التكاملية التي نفسر بها أى نظرية وأى منطق خلاق»[3]. وهنا

---

(1) Ibid., ch, vii, P. 161.
(2) Ibid., ch, vi: P. 157.
(3) Ibid., P. 157.

عودة إلى فكرة الكلية والإطلاق، ونبذ لفكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التى تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطئ، وأن عليك أن تفعل هذا وألا تفعل ذاك. إن الحياة عند بوزانكيت «ليست اختياراً بين ماهو أبيض وما هو أسود، إنها عمل واستنباط واختراع»[1]. ومن لم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تفيد.

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية فى المجال الأخلاقى، ترى هل تجدى النصحية؟ يجيب بوزانكيت بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها، تلك الذات التى تعرف نفسها خير معرفة والتى تكون مؤمنة بالقيم، «عارفة بظروفها وحدودها. وبوزانكيت هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور فى السلوك الأخلاقى ذلك لأن من ينصحك لايعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها.

إن حياتى الأخلاقية مرتبطة بظروفى وبإرادتى الأخلاقية وبفهمى وبمدى ارتباطى بالقيم، وليس عندى قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقا لكل ظروف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده، ليس خيرى فقط وإنما خير الآخرين.

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية ترينى ماذا أفعل. فكيف أعلم ماذا أفعل؟ وكيف يكون سلوكى أخلاقياً؟ وكيف اتجه اتجاهاً سليماً والنصح لايجدى وليس أمامى صيغ أو قواعد تحدد لى السلوك الأخلاقى؟ يجيب بوزانكيت بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان سلوكى أخلاقياً ويوجهان أفعالى فى الاتجاه السليم، والاتجاه السليم يقول بوزانكيت «يعتمد على تكوينى للإرادة الخيرة فى الذات، تلك الإرادة التى تمرست وتدربت جيداً بواسطة نسق مترابط من القيم»[2]. وهذا يعنى أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقى ماضياً فى

(1) Ibid., P. 154.
(2) Ibid., P. 133.

اتجاهه السليم، فعلينا أولاً أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام. ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لايكفى؛ إذ يجب أن يتبع هذا تكوين إرادة خيرة، فالمعرفة والتقدير وحدهما لايجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة: إرادة أن أسلك سلوكاً خيراً سليماً، أى أن الأمر يحتاج إلى «إرادة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة»[1].

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقياً تماماً وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه، وأن المتناهى نقص، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقى محدوداً غير مكتمل. ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره فى السلوك الأخلاقى فإننا «إذا عرفنا ماهى القيم وماهى خصائصها العامة، وإذا عرفنا ما هى الإرادة التى تجعل من هذه القيم موضوعا لها، والتى لاتكون محددة بأحكام مسبقة، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم»[2]، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير فى طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقى سيراً أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنسانى المتناهى.

أما المدى الذى يجب أن ينتشر إليه سلوكنا الأخلاقى فهو مدى كبير وكلى. وبالمثل فإن بوزانكيت يرى بنزعته الكلية أن الواجب الأخلاقى لايجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون «واجبك فى كل مكان تجده فيه»[3].

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل؟ فليس هناك مبدأ عام نستقى منه معرفتنا بماذا نفعل، ولكن هناك محاولة

(1) Ibid., P. 134.
(2) Ibid., P. 147.
(3) Ibid., P. 153.

التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها. وهذه الحياة الأحسن ترتبط بإرادتى الخيرة من جهة وبالقيم من جهة أخرى، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد فى الأشخاص ومن ثم فإن الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص، وباعتبار أن القيم غير شخصية. أما المشكلة الرئيسية هنا فهى تتمثل فى كيفية استطاعة وجودنا الإنسانى المحدد أن يجمع بين «الأحسن» وبين «مانستطيعه».

وينادى بوزانكيت علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير الأسمى؛ وهذه تضحية عظمى إذ أن «وجودنا ليس محدداً فى ذاتنا، ولكنه يدخل فى وحدة الأرواح»[١]. ومادامت أرواحنا متصلة فى وحدة كبرى، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب فى الحياة الأخلاقية.

الغباء والشر والعقاب:

الغباء: يذهب بوزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness، كما أنه ليس مرادفا للجهل Ignorance وقد يكون الجهل سبباً فى الغباء ولكنه لايكون هو الغباء؛ إذ بينما يعنى الجهل «فقدان المعرفة .... فإن الغباء Stupidity يعنى كيفية عقلية ... أى يعنى على وجه خاص العماء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق»[٢]. ومن لم يصبح معنى الغباء هو «عدم الاستجابة للقيم»[٣].

ويرى بوزانكيت أن ضيق الأفق هو غباء «فكل ضيق أفق يتضمن غباء، وكل فرد ضيق الأفق فى بعض النقاط»[٤]. والعلاج هنا إنما يكون فى اتساع الأفق؛ أى فى اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التى لانعرفها. وفى هذا يقول بوزانكيت «أنت لن

(1) Ibid., P. 153.
(2) Ibid., ch, ix, P. 217.
(3) Ibid., P. 218.
(4) Ibid., P. 232.

تستطيع أن تتعامى عن القيم بدون أن يكون جهلك سائداً، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة»[1].

أما عن الحرب فيرى بوزانكيت أنها غباء مستحكم، إذ أن قادة كل أمة يتعاملون عن رؤية القيم والحقائق والوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب. وإذا عنى قادة الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فإن الحرب لن تقع.

الشر: «لايحتوى الشر على أى خير؛ ومن لم فإن الحرب بينهما هى حرب مدمرة»[2]. يروم فيها الخير محق الشر وإبادته. وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن فناءه يتطلب عملية نأمل أن نتقدم فيها؛ ولكن كيف نتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى ما لانهاية نحو الأحسن الذى نأمل فيه؟ أو أن الشر سينتهى يوما بانتصار الخير فى معركته معه؟ وإذا كان الخير سينتصر يوماً فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماماً؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير؟ أين سيذهب؟ وكيف سينتهى ويتلاشى.

ولقد رأى بوزانكيت أن الشر حقيقى[3]. وهذا يتمثل فى الألم والإرادة الشريرة؛ فهذه وقائع موجودة، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريباً، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الألم باستمرار. والشر يقول بوزانكيت حقيقى إذن «وليست له صلة بالخير».[4] ولما كان الشر حقيقياً وموجود وجوداً واقعياً، فمن المستحيل أن يفنى تماماً من عالمنا هذا، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ماحورب فإنه يقل ويتناقص فقط. وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيت «إنه لمن المستحيل أن ينتهى الشر فى

(1) Ibid., P. 236.
(2) Ibid., ch, v, P. 89.
(3) Ibid., P. 90.
(4) Ibid., P. 91.

الإنسان المخلوق المتناهي المحدد عقلاً وبدناً، إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم؟»[1].

ويرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكى تتم يجب أن يكون لها نهاية زمانية، أى أن يتوقف التقدم فى زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر. ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر فى عالمنا هذا تماماً نظراً لتناهى المخلوق وحقيقة الشر وواقعيته، فسوف لايصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون «فى عالم آخر له ظروف مختلفة»[2].

ولكن إذا انتهى الشر على هذا النحو الذى قلناه أى فى عالم آخر فأين سيذهب؟ هل سينسخه كمال المستقبل؟ (أى الكمال فى عالم آخر) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم؟ هنا يقول بوزانكيت إن الكمال الذى سيوجد فى العالم الآخر سوف يعوض عن الشرور، ويزيل الآلام، ويحقق كل الأخلاقيات التى لم تتحقق. ولكن تبقى مشكلة المخلوق المتناهى المحدد عقلاً وبدناً، إذ فى هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال «وعدم كمالنا هو شر»[3]، لأنه يتضمن أننا نخطئ ونمارس الأنانية، فكيف نحل هذه المشكلة؟ هنا يقول بوزانكيت «إننا إذا لم نعرف بطريقة ما، مسلك الخروج من عدم الكمال هذا، نستطيع أن نهرب بواسطته من شرورنا هنا أو هناك – بدون أن نكون كائنات كاملة، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل – فإننا لن نستطيع أن نحيا»[4] ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم طبيعته المحدودة، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص، إذ لو كان كله خيراً لكان كاملاً. يقول بوزانكيت «لايمكن أن يصل الكائن المتناهى إلى الكمال فى ذاته، لأن التناهى يمنع الكمال»[5]. ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهى أن يحاول

(1) Ibid., P. 93.
(2) Ibid., P. 94.
(3) Ibid., P. 96.
(4) Ibid., PP. 96 - 97.
(5) Ibid., Ibid., P. 102.

الابتعاد ما أمكن عن الشرور وأن ينحيها جانباً لكى يستطيع أن يحيا حياة أخلاقية نقية.

ويعتقد بوزانكيت أن العقيدة الدينية جنباً إلى جنب مع التأمل والإرادة الخيرة، يساعدوننا على تجنب الشر واتباع الخير. كما يرى أن «حب الإنسان والله يشوقنا فى الوصول إلى القيم العليا، وإلى الحياة الخيرة وفى كلمة واحدة إلى الخلاص»[1] وهنا نجد نزعة مسيحية عند بوزانكيت.

العقاب: هل هناك ضرورة للعقاب؟ وهل من الضرورى أن يكون العقاب من خلال الإيلام؟ وما هى طبيعة العقاب وماهيته؟

إن بوزانكيت يبدأ فى معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التى تقف ضد فكرة العقاب، وتثور عليها، وتنفر منها. ويمكن إجمال هذه الاتجاهات فى خمس نقاط رئيسية هى:

١ - التغير فى الأفكار التربوية والمذهبية، والذى غطى مشكلة طاعة الصغار وإمتثالهم تغطية كاملة؛ وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التى لاتحبذ الإيذاء البدنى أو الإيلام الجسمى أو الفكرى.

٢ - إتجاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجنائية أو العقابية. فذلك الذى يواظب على المثول أمام الشرطة، يتعلم بعض الشرور، كما أن ذلك الذى يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل. وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين.

٣- إتجاه النظرية التى ترى أن السلوك الأخلاقى السيء يعتبر مرضاً من الأمراض لابد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه.

(1) Ibid., P. 124.

٤- اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر. فمادام الشر قد وقع فى الماضى. فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه فى حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولاسبيل إلى الرجوع إلى الماضى لتحاشى وقوعه. ومن ثم فإن العقاب فى هذا المذهب لامعنى له وهو متخلف عن القاعدة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفوس بالنفوس.

٥- اتجاه يدعم الاعتقاد فى اللامسئولية، ويرى أن التحسن الاجتماعى يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسئولية فلن يكون هناك عقاب.

أما عن الاتجاهين الأول والثانى فإن بوزانكيت يقبل كل ما يذهبان إليه، ولكنه يراهما غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية للعقاب: فتربية الأطفال أو الصغار، وتقويم سلوكهم، لايدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ «أن إرادات الصغار غير ناضجة، ومن ثم فلاتدخل تحت دائرة المسئولية الكاملة»[1]. وبالتالى لاتدخل فى موضوعنا قيد البحث. كذلك يرى بوزانكيت أن الاتجاه الثانى «لايمس فى الأساس مسألة العقاب»[2]، إذ ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقترب من مراكز الشرطة أو يدخل السجن؟ بالإضافة إلى أن هناك اتجاهاً حديثاً يجعل من السجون مأوى للانضاج وللتقويم الإصلاحى العقلى والبدنى. والاتجاه الخامس يقول بوزانكيت غير مقبول ولامعقول فاللامسئولية هى شئ لايمكن قبوله، وإذا كان كل فرد غير مسئول، فإن النتيجة ولاشك ستكون خطيرة للغاية. أما الاتجاه الثالث، والذى يجعل من السلوك الأخلاقى السئ مرضاً لابد من معالجته، فإنه اتجاه «ينكر ضرورة العقاب كلية»[3] أو يقبله فقط - إذا كان لابد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج. ومن ثم فهو يفترض البراءة فى كل الأفراد. أما الاتجاه الرابع فهو لايحل المشكلة

---

(1) Ibid., ch, viii, P. 183.
(2) Ibid., P. 185.
(3) Ibid., P. 187.

بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائى القائل بالإنتقام، ذلك الانتقام الذى لاتقبله الحياة الحديثة على الإطلاق. وإذن فهذا الاتجاه غير كاف فى تناول مسألة العقاب.

ويرى بوزانكيت بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد، أن ماهية العقاب تقوم فى أنه «يسرى على الماضى Retrospective أو أنه يعالج الماضى»[1]. وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالى وهو: وما هو الخير فى معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً! ألسنا هنا نضيف شراً جديداً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم؟

ويجيب بوزانكيت بالنفى، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم فى الإلغاء أو الإبطال Anuulment إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين. وعلى ذلك فليس الألم أو الإبتلاء به هو ماهية العقاب، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام. وإذا لم يلغ الفعل الضار أو الشرير، فإنه سيصبح قاعدة، ويؤثر على سلوكنا فى المستقبل، كما أنه سيؤدى إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعى والأخلاقى. ومن ثم يصبح «العقاب هو سلب للإرادة السيئة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية فى طلبها للخير، وهذه هى طبيعة وخاصية ... وقيمة العقاب»[2].

ويلاحظ بوزانكيت أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القائل بأن الحب لايمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو المجازاة. ويرى بوزانكيت أن هذا الإدعاء غير حقيقى، وخير دليل على هذا يقول بوزانكيت هو مانجده «فى المبدأ المسيحى القائل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب»[3] وأن هذا يكون

(1) Ibid., P. 188.
(2) Ibid., P 195.
(3) Ibid., P 210

أنفع من الفكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال المجازاة. بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق المجازاة. ألسنا هنا أمام فكرة الحب والمحبة المسيحيتين؟.

الضمـيــــر:

كثيراً ما نتساءل حينما تعترينا فكرة أن الإنسان يجب أن يطيع ضميره «كيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره»[1] ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخرل وهو: وهل هو يفعل الصواب دائماً إذا أطاع ضميره؟.

إنه لمن السهل يقول بوزانكيت أن نحل هذه المشكلة بقولنا «حينما لانوافق على سلوكه، فإنه لا يكون مطيعاً حقيقة لضميره، ولايمكن أن يكون مطيعاً»[2]. وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تتصل بمعنى كلمة حقيقة هنا، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول. فالضمير يقول بوزانكيت «يبدو في بعض الأحيان غير عادى، وكثيراً من السلوك النابع عن الضمير يكون غريباً وغير معقول»[3]. كما أن الضمير ينبع عنه في بعض الأحيان سلوك تافه زهيد، وفي أحيان أخرى سلوك تعسفي جائر. ثم كيف يكون الإنسان مطيعاً حقيقة لضميره؟ وكيف يكون مطيعاً طاعة غير حقيقية لهذا الضمير؟ ما هو معيار الحقيقية هنا؟. أليست هذه صعوبة عاتية؟.

يقول بوزانكيت لكى نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولا ما هو هذا الضمير؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحياناً وغريبة أحياناً أخرى؟ زهيدة وتافهة أحياناً وتعسفية وتحكمية أحياناً أخرى؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها: أنه صوت الله في

---

(1) Ibid., ch, x, P. 246.
(2) Ibid., P. 246.
(3) Ibid., P. 249.

القلب، أى ذلك الصوت البسيط الذى يتضمن فكرة صوت الله. وبهذا المعنى كان هكسلي يخاطب ضميره قائلاً «ياصوتى الخير»[1]، ومنهـا أنه حكم بتأملى متعلق بأنفسنا، يوافق أو لايوافق على سلوكنا الماضى منه والحاضر. ويرى بوزانكيت أن كلمة تأملى التى ذكرناها هنا لاتعنى إيضاحية تجريدية أو استنباطية أو حتى أى تفكير غير متواصل أو مطرد، إنها تشير فقط إلى معالجة الاختيار فى ضوء الكل أى فى ارتباط الماضى بالمستقبل وبالكل، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساساً بالعمل وبالسلوك.

ولكن ماهذا الاختيار فى ضوء الكل الذى ذكرناه منذ برهة؟ يجيب بوزانكيت بأن الضمير يحدد اختياراً Choice، وهو لايحدد أى اختيار؛ أن ما يحدده فقط هو الاختيار الذى يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيت إنه «اختيار الصواب ... أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا»[2]. ويرى بوزانكيت أن هذا الاختيار لايمكن أن يتم خلال المناقشات المجردة، أو خلال الاستدلال من مبادئ عامة إلى حالات جزئية لأنه «رد فعل للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلى»[3]. وهنا أيضاً نجد بوزانكيت ينادى بالكلية ويرفض استخدام العقل فى المجال الأخلاقى.

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً؟ والإجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لايجزئ الموقف وإنما ينظر إليه فى كليته، كما أنه لايجزئ أو يحلل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلى لاتجزئ فيه ولاتفصيل. بل يرى بوزانكيت علاوة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقاً يتم به تكيف سلوكك مع الكل.

وإمعاناً فى إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرنا من أن نتناقش

---

(1) Ibid., P. 250.
(2) Ibid., P. 250.
(3) Ibid., P. 251.

مع ضميرنا، أو أن نتحرش به؛ فحيث يكون حكمنا كلياً وواحداً لايوجد نقاش ولامقدمات ولانتائج ولاتبريرات أو تعليلات، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا فى ضوء الكل أو هو حكم كلى لايحتمل نقاشاً أو جدالاً. إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو التعقل. ولكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل، فإن الضمير يكون مشغولاً فى بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة، تكون حكماً مسبقاً كامنا فى أعماقه. كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير فى الوقت الذى نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجريدى وكل نقاش وكل تساؤل؟ فى الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير.

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استطعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيما. فكلما كانت عمليات الضمير كلية وتراعى الكل أعنى كلما كان اختيارنا للخير مرتبطاً بالاختيارات الأخرى كلها ومراعياً لها كلما كان عملنا هذا عظيما، أما إذا لم يراع اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به، فإن عملنا هذا سيكون زهيداً وهكذا. وعلى ذلك فالضمير لكى يكون نيراً يجب أن ينبثق «عن النسق الاجتماعى والتعليمى وعن الرأى العام وعن القيم»[1].

ولكن هل الضمير دينى؟ يجيب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح؛ ففى المعانى السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير، على شريطة أن يكون الدين كليا لادين الأحد أو الوثنية أو الخرافية.

ويمكن ايجاز مناقشتنا عن الضمير هنا فى نقطتين:

(1) Ibid., P. 268.

الأولى: أنك لاتستطيع أن تكسب حرباً توجهها إلى الضمير، كما أن النقاش مع الضمير لايجدى فتيلاً فطبيعة الضمير لاتأبه بالاستدلال المجرد ولا بالاستنباط العقلى.

والثانية: أننا يجب أن نقبل الشيء وضده أى نقبل الضمير والاعتراضات عليه، أو على حسب تعبير بوزانكيت يجب أن يكون لدينا «النسق والاعتراض عليه جنباً إلى جنب»[1] سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلى الذى يرى أن كل فكرة تقودنا إلى الفكرة المضادة، أو بالمعنى النسبى الذى يقرر بأنه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة، أو بالمعنى التفاؤلى الذى يؤمن بالتعايش بين الأفكار سواء منها ماتعارض أو ما اتفق؛ وذلك لأن الاعتراض يعطينا علماً بالجانب الذى نجهله من الحقيقة.

تعليـق ونقـــد :

١- نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد، وأمام نظرية فريدة فى الأخلاق. إن سلوكنا فى الميدان الأخلاقى لايتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية، كما أن فعلنا الأخلاقى لايتم توجيهه بالصيغ والنصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقى هو حكم كلى وعام وينبثق عن خلفية كلية وعامة. ولايكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيرات. إن مبدأ بوزانكيت الميتافيزيقى «الحقيقة هى الكل» ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق. كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقى ينسحب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يضع نصب عينيه سائر الاختيارات الأخرى التى قد تتعارض أو لاتتعارض معه. نحن لانجد أمامنا هنا فكرة عقل نظرى أو عقل عملى يقود ويوجه السلوك

(1) Ibid., P. 260.

الأخلاقى، بل نجد بوزانكيت على العكس من ذلك حريصاً على فكرتى الكلية والترابط، وهو فى حرصه ذلك نجده ينادى بجلاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق، ويجب أن نقصى الاستدلال العقلى بعيدا بكل مانستطيع. إننا هنا أمام بساطة بالمعنى الميتافيزيقى؛ بساطة لاتقبل التحليل ولا التركيب، بساطة تنأى عن التبرير والتعليل. إننا هنا - وفى كلمة واحدة - أمام أخلاق مؤسسة على فكرتى الكلية والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقى الذى ساد فلسفة بوزانكيت كلها وهو مبدأ الحقيقة هى الكل.

٢- نادى بوزانكيت بالكلية، ونأى بنفسه فى ميدان الأخلاق من أن يتجه اتجاها معيناً ينحاز إليه. أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح فى آرائه عن الحياة لأجل الآخرين، وفى آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية، وفى مناداته بتقدير اتجاهات وقيم الآخرين جميعاً مهما كانوا، وفى اجابته على السؤال وهل الضمير دينى؟ اشترط أن يكون الدين كليا لادين الأحد ولا الوثنية ولا الخرافية. ولكننا نجده بعد هذا كله ينحاز فى الأخلاق إلى الجانب المسيحى فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل المحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية. فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والترابط؟.

خامساً

الدين عند بوزانكيت

*   *   *

خامساً

الدين عند بوزانكيت

مقدمة:

أتت الفلسفة اليونانية إلى الدوائر الدينية ... فهزتها بعمق فى كيانها، وأصابتها فى الصميم، أو وقفت على الأقل كصرح شامخ ومتين أمام الدين، وكان على رجال الدين إما أن يفلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل فى مسائل الدين. والدين فى أساسه يعتمد على العقيدة، وعلى النقل، وعلى الحدس والذوق والوجدان، بينما تعتمد الفلسفة على الفكر .... وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستنباط والاستنتاج.

وأتت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم ونافذ إلى وجدانهم، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارفة مقرها العقل والتفكير. وقامت أمامهم المشكلة الكبرى، وهى مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين. وكانت هناك بإزاء هذه المشكلة مواقف ومواقف وصولات وجولات، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف، والبعض الآخر ينكر الدين والتدين، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقته حسب دينه وحسب الموقف الفلسفى الذى يتخذه.

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف لكى يتضح لنا مواقف بوزانكيت إزاء الدين اتضاحاً كاملاً، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيراً نعلق على اتجاهه الدينى.

أ- موقف بوزانكيت من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة:

إن أول دين سماوى هابط من السماء هو الدين اليهودى وخير ممثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمزى لمسائل الدين. ولقد كان فيلون متمسكاً بقواعد دينه، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدس وأسمى من فلسفتهم، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة. وهو لايفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين.

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجدناها تصطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر، إلا أنه كان من بين أولئك الذين دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة، فكان من الطبيعى أن يتصدوا بما تسلحوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة. أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية. ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين. ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول أو (بعالم المثل) فوق العالم المحسوس وقوله بإله يعلو عالم المثل هذا وهو مثال المثل. ولذلك فلقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين، حتى إذا ما جددتها مدرسة الإسكندرية الفلسفية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها. وقد بدا تأثير هاتين الفلسفتين: الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى صوره فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى والتى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحى بالصبغة الأفلاطونية حتى القرن الثالث عشر الميلادى وهو القرن الذى

ظهر فيه القديس توما الإكويني فأحل أرسطو محل أفلاطون في الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل في أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية. أما الفلسفتان الأخريتان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية في قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة في جانبها الأخلاقي، أما ثانيتهما وهي الأبيقورية المغرقة في اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقوري عنوانا على الإلحاد والاستهتار.

وعلى أية حال فلقد ظهر بإزاء الدين المسيحي كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة، منهم كليمان الاسكندري عام ١٥٠ – ٢١٧م وأفلوطين عام ٢٠٥ – ٢٧٠م. والقديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي وتوما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادي، وآخرون غيرهم.

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي، نجد أن الفتنة اليونانية أي الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووفقوا بينها وبين الدين الإسلامي، ورفضها البعض رفضاً تاماً. ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي يعتبر «أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة»[١]. كما سار الفارابي في نفس المسار فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي تجيء بها الفلسفة، والحقيقة التي يجيء بها الدين، كما وفق في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» أي بين أفلاطون وأرسطو. والمسألة الأساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارابي هي محاولة البرهنة على وجود الله، وهو يعتمد في إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول «والله مباين بجوهره لكل ما سواه،

---

(١) مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٤٧.

ولايمكن أن يكون الوجود الذى له لشئ آخر سواه»[١] . وكذلك الأمر فيما يتعلق بابن سينا الذى وفق إلى البرهان الوجودى فى إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى.

وعلى عكس هذا الاتجاه الذى يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاهاً آخر يفصل فصلاً لاسبيل له إلى الإتصال بين الفلسفة والدين، منهم مثلاً السجستانى فهو يعتقد فى اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايته ووسيلتها عن وسيلته ومجالها عن مجاله. ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدى بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية والتى يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث؛ فقال «ظنوا ما لايكون ولايمكن ولايستطاع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة، وأن يضعوا الشريعة فى الفلسفة، وهذا حرام دونه حرام. قيل له ولم؟ قال: إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحى»[٢] . لم يذهب السجستانى إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين ممكنا لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يفعل، ولكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك، بل إنه على العكس نهى عن الخوض فى هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهى عن المراء والجدل فى الدين.

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القسوة والعنف التى هاجمها بهما الغزالى فنجده يؤلف كتابه «تهافت الفلاسفة» ويبين أن الغرض من تأليفه هو «تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه

---

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣.

(٢) التوحيدى: الامتاع والمؤانسة، ص ٦ - ٧.

تناقضها»[1] ومازال الغزالى يرد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتداعيها حتى يصل إلى معرفة لاتأتى عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتى عن طريق الذوق .. عن طريق الوحى ... عن طريق الحدس. وهذه الأخيرة هى عنده أكمل المعارف وأسماها ولايجب أن تتدبرها بواسطة اللغة أو الفكر أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان. وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضا لها.

ولقد رد ابن رشد فى كتابه «تهافت التهافت» على الغزالى وأوضح فى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل فى الموجودات وطلب معرفتها به فى غير ما آية من كتاب الله كقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولى الأبصار» وقوله «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء».

وبالنسبة لعصر النهضة وللعصر الحديث؛ فما كاد القرن الرابع عشر الميلادى ينتهى إلا وظهرت إرهاصات تبشر بفتوح جديدة فى كافة الميادين الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذى يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التى رأيناها تبذل فى العصور الوسطى سواء فى الغرب المسيحى أو الشرق الإسلامى لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين؛ فنظهر الفلسفة الإسمية فى انجلترا، وهوجمت الفلسفات هجوماً عنيفاً واتصفت بالجمود والعقم فبدأ الاتجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين. بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقامت حركة الإصلاح الدينى التى قادها (مارتن لوثر) احتجاجاً على الغفرانات وفساد الكنيسة والتى كان من ثمارها ظهورالبروتستانتية.

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٦٨.

والعصر الحديث فى الفلسفة يبدأ بديكارت. ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين؛ خصوصاً فى إثباته وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير، كما دافع عن الدين وناصره ورآه لازما فى تثبيت العقيدة وتأكيدها خصوصاً بالنسبة للملحدين. وهذا ثابت فى رسالته إلى عمداء كلية أصول الدين المقدسة بباريس وإلى رجال اللاهوت. وقد سار فى نفس اتجاه ديكارت بسكال الذى صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثيراً من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه رجل فلسفة متدين، (ومالبرانش) صاحب نظرية الرؤية فى الله، (وباركلى) صاحب مذهب اللامادية، (واسبينوزا) الذى تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شئ فى الله، (وليبنتز) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة فى كل شئ. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفى حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعاً بحثاً فى صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصرين القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هوبز، ولوك، وهيوم) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبى كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا، وتتمسك بالتجربة، وتنحى ما يمت للدين بصلة. ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة فى نظرية المعرفة ولقد أثرت هذه المجموعة فى فلسفات التنوير التى ظهرت فى القرن الثامن عشر فظهرت فلسفات (فولتير، وديدرو، وكوندورسيه) تنادى بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكيم العقل فى كل شئ الأمر الذى يؤدى بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل.

كما وتظهر فى القرن الثامن عشر أيضاً فلسفة كانط النقدية لتجمع بين المذهبين الحسى والعقلى. ولايهمنا هنا من فلسفة كانط إلا اتجاهها حيال الدين وصلته بالفلسفة: فلقد انتهى كانط فى نقد العقل النظرى الخالص إلى رفضه وإنكاره الله وخلود النفس والثواب والعقاب نظراً لعدم توفر العنصر الحسى لها وهو

أحد شقى المعرفة عنده، تلك التى تقوم على عنصرين هما الحس والعقل. ولكن كانط عاد فى نقد العقل العملى الخالص فقبل مارفضه فى نقد العقل النظرى الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان وللسلوك الأخلاقى. فموقف كانط إذن هو موقف رفض لمسائل الدين فى نقد العقل النظرى الخالص، وموقف قبول فى نقد العقل العملى الخالص.

أما فى القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة الرومانتيكية تظهر فى ألمانيا وفى بعض أنحاء أوربا، وتتجه إلى ما هو غيبى، ولذلك تجئ فلسفاتها ملونة بالدين التقليدى. أما فى فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية فى الظهور فتقضى على فكرة الدين المنزل ويرد (أوجست كونت) الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة منقضية بين التفكير الخرافى والتفكير الوضعى أو العملى.

ولن نعرض لموقف الفلسفات المعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين لتشعباتها وتعددها واختلافها من فيلسوف لآخر؛ إذ الذى يهمنا هنا فقط هو الدراسة المتفحصة لصلة الفلسفة بالدين عند بوزانكيت أحد أعلام الفلسفة المعاصرة.

إن بوزانكيت يرفض رفضاً تاماً الصلة بين الفلسفة والدين؛ فالعقيدة عنده مناقضة للنظر، والدين مناقض للفلسفة، والنقل مناقض للعقل. يقول بوزانكيت «إنها العقيدة التى تناقض لا المعرفة ولكن النظر، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك فى العقيدة، أما النظر فإن العقيدة تناقضه، لأنه من الضرورى لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما نبقى هنا»[1]. ويقرربوزانكيت أن الفكر المجرد المثير هو أمر طيب فى حد ذاته ولكنه لايقبله فى مجال الدين فيقول «ولكن هذا الفكر المجرد ليس جزءاً من الدين»[2]. ويذهب بوزانكيت أيضاً إلى أننا حينما نعمل الفكر فى حقائق

(1) Bosanquet; B : What religion is. ch, i, P. 9.
(2) Ibid., ch, 3, P. 33.

الدين، إنما نضعف هذه الحقائق، وأن قوة ووحدة الدين يضعفان إذا ما تناولنا هذه القوة أو الوحدة بالتعليل والتفسير وهنا يقول بوزانكيت «عندما تضعف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار ...»[١].

وكلما وجد بوزانكيت نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله، ولكننا هنا نجرى وراء النظر المجرد»[٢] ثم يقرر أن هذا النظر لانحتاجه هنا وإنما ما نحتاجه هو «أن نبقى عقيدتنا الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة»[٣].

كما يقرر بوزانكيت في نص صريح أن المناقشة والجدال والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن بإزاء الدين، وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقول بوزانكيت :

«وإذا كان علينا أن نناقش وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التى تعنى بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيسى بينما تضع على عاتقها الخوض فى كل المشكلات والصعوبات. وهذا ليس عملنا هنا، فنحن لا نستطيع جميعاً أن نصبح فلاسفة ماهرين، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذى نعيش فيه سيصبح عالماً غريباً، إن عملنا هو رؤية أين وكيف نستطيع حقيقة أن نحصل على الخير الذى تثق فيه والذى أتى به دينك»[٤]. بل إن بوزانكيت يحذرنا فى فقرة أخرى من كتابه «ما هو الدين» من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالاتحاد مع الله فيقول «ويجب أن نحترس من تنقيح وتفسير اتحادنا مع ما هو خالد فى كل فعل وألا نصر على هذا التنقيح وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المتسرع»[٥].

ترى أيهمل بوزانكيت إذن أهمية الفلسفة، وأهمية المنطق، وأهمية العلم. بما دامت هذه كلها تحاول أن تبحث عن الأسباب، وتحلل المسائل، وتجادل أجزاءها؟

---

(1) Ibid., : ch. 4, P. 6.
(2) Ibid., : ch. 4, P. 41.
(3) Ibid., : ch. 4, P. 41.
(4) Ibid., : ch. II, p. 20.
(5) Ibid., : ch. II, PP. 27 - 28.

ويجيب بوزانكيت لا .... إن للفسلفة أهميتها، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق وللعلم فيقرر بوزانكيت أن لهما أهميتهما ولكن مجالهما ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسداه وجعلاه عرضة للتدهور والتحطيم، وهنا يقول بوزانكيت إن «العلم والمنطق لهما حقيقتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين»[١].

وإذن فالدين عند بوزانكيت حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكي يقسموا أو يحللوا هذا الدين فإنه سرعان ما يتلاشى ويتدهور وينتهي يقول بوزانكيت «واذا استطعت ان تجزئ هذه الوحدة وان تعيد ترتيبها فأنت بذلك تحطمها»[٢] وهنا لا يقبل بوزانكيت منهج التحليل و التركيب و لا يقبل الترتيب و التنسيق فيما يتعلق بالدين. إن الدين يقول بوزانكيت هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم في العقيدة التي ما هي إلا إرادة، والمزاج الديني هو « أن تكون أيضا كليا و غير متسائل»[٣]

و كما اشترط بوزانكيت فيما يتعلق بالمزاج الديني ألا يكون الفرد متسائلا أو مستفسرا أو مجادلا و أن يكون كليا و بسيطا، أى كما اشترط بوزانكيت هنا ألا ندخل دائرة الفلسفة فى دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الدينى، كذلك نجده يدعونا إلى نفس هذا الإتجاه فى كل حقائق الدين عنده مثل اتحاد الأرواح و طبيعة الخطأ و الخلود.

و فيما يتعلق بمسألة اتحاد الأرواح يقول بوزانكيت و فى النهاية يجب أن تتحد هذه الأرواح بعضها بالبعض الأخر، و يقرر بأن هذا أمر مضمون أو مكفول فى لباب كل دين، و لكن حين يعن للانسان أن يستفسر و أن يتساءل؛ فهنا يقع الخطأ الكبير الذى لا يقبله بوزانكيت إذ أنه يتساءل و هل « إذا سألنا أكثر فهل

(1) Ibid., : ch, III, P. 29.
(2) Ibid., : ch, II, P. 21.
(3) Ibid., : ch, 8, P. 79.

تكون أسئلتنا أسئلة منبثقة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته؟»[١] ثم يقرر بتهكم « أن أولئك الذين يسألون كثيرا – مدعين أنهم دينيون فى أسئلتهم تلك – يبدو أنهم ينتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تماما كأولئك الذين ينتظرون أن تمطر عليهم السماء بالنعم كلما وجهوا دعاؤهم اليها»[٢].

كذلك يصل بوزانكيت فى بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج، و لكنه يحذرنا من التفكير فى هذه النتائج أو تفسيرها بالعقل و إلا تأدى بنا الأمر إلى ضلال دينى. يقول بوزانكيت « و إن نقحنا و فكرنا فى هذه النتائج وجدنا أمامنا أمرا له دهاؤه الكبير و ضلاله الدينى الخطير»[٣].

و فى مسألة الخلود يدعونا بوزانكيت إلى التمسك بالحقيقة الدينية و التمسك بمركز و أساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة. يقول بوزانكيت « نحن أرواح، وحياتنا متحدة بالروح التى هى كلية و خير، و من ثم فنحن خالدون بالتأكيد، وبطريقة أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة. و هذا أمر ليس للمناقشة و لا للمحاولة فى جذب ما تحب أن تعتقد فيه، و ما يعطيك القوة، إنه فقط طريق التمسك بالمركز».[٤]

هكذا كان بوزانكيت فيما يتعلق بالدين، أنه يحثنا دائما على أن نبعد الفلسفة عن الدين، و أن ننحى عن العقيدة كلا من العلم و المنطق. أنه يحثنا على ذلك ويدعونا إلى أن نتمسك بالمركز ، و أن نبقى فى حالة اتحاد معه. و هذا التمسك ينهار، و ذلك الاتحاد ينفصم إذا ما حاولنا أن نناقش و أن نستدل و أن نستخدم الفلسفة أى نستخدم عقولنا. إن بوزانكيت يدعونا هنا أن نكون كالأطفال الصغار فى عدم أسئلتهم و فى براءتهم و فى قبولهم للمسائل بدون تمحيص أو تدقيق.

---

(1) Ibid., ch, II, p. 29.
(2) Ibid., ch, III, P. 29.
(3) Ibid., ch, 5, . 47.
(4) Ibid., ch, III, PP. 25 - 26.

يقول بوزانكيت : كالطفل الصغير، هذه العبارة سوف تقابلنا في كل جوانب الدين. إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى، و لنأخذها ببساطة، و ألا نسمح للاستدلال المراوغ و ضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لها. و إذا سأل أحد «وكيف يكون هذا ممكنا» فعلينا أن ننظر في وقائع الطبيعة البشرية و نجيب « لأنه في النهاية، لا يكون هناك شيئا آخرا ممكنا»[1].

و بوزانكيت هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل منا كالطفل الصغير و يرى أن كبار الفلاسفة إنما يعودون لكي يلتقوا بالنور و أنهم يقبلون هذا النور الآتي إليهم من قوة أعلى من قوة أفكارهم و أنساقهم الفلسفية و استدلالاتهم العقلية بدون أن يمحصوه أو يتساءلوا عنه. و هم على ذلك النحو يصبحون كالأطفال الصغار في البراءة و البساطة و القبول.

و خلاصة موقف بوزانكيت كله من مسألة التوفيق بين الدين و الفلسفة هو : أنه يرفض رفضا تاما الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تشوه الدين، و تقضى على الإيمان، و تزعزع العقيدة. إن المسألة لا تعدو أن تكون كما يقول بوزانكيت « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد و حسب» [2]. و في هذا الغناء.

* * *

ب – الدين عند بوزانكيت : ما هو و ماهي عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيت إنما يقع وراء الإجابة على السؤال « ماذا أفعل لكى أخلص؟» فبوزانكيت يبدأ كتابه عن الدين بقوله « سوف أبدأ بالذى أعتقد أنه يكون النقطة الرئيسية و الحاجة الأساسية لكل الأديان و هى : ماذا أفعل لكى

(1) Ibid., ch, II, P. 19.
(2) Ibd., ch, 1, P. 10.

أخلص»؟[١] و لكن ما الذى نخلص منه؟ أنخلص من الألم و الخطر و الحوادث الطارئة؟ و يجيب بوزانكيت : لا هذا لن يجدى نفعا. أنخلص من الخطيئة؟. ويجيب بوزانكيت : إن هذا المعنى قريب من أن نقبله و لكن إذا تعمقناه ستظهر ضآلته و ضحالته، إذن ما الذى نخلص منه؟ و يجيب بوزانكيت : « نحن نخلص.. إذا كان لنا أن نستعمل الكلمة – من الانعزال، و نحن نخلص باعطاء أنفسنا لشيء... عظيم»[٢] و إننا يقول بوزانكيت « لا يمكن أن نخلص كما نحن، و لا يمكن أن نتوقف عن الوجود كما نحن، و إننا يمكن فقط أن نخلص بإعطاء أنفسنا إلى شيء نبقى بواسطته كما نحن، و من ثم ندخل فى شيء جديد»[٣] أى أننا نخلص إذا ما ارتبطنا و ابتعدنا عن الإنعزال. و يؤكد بوزانكيت هذا المعنى بقوله فى موضع آخر « لا أحد يساوى شيئا إلا حينما يلحق نفسه بشيء، « فكن كليا أو التحق بكل» و « لا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل»[٤].

و يقرر بوزانكيت أن بناء االحياة البشرية ذاته برهنا أنه لا يوجد إنسان منعزل فى الحقيقة، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برباط ما، و يذهب إلى أن هذا الارتباط ضرورى جدا و تهون الحياة أمامه فيقول « و أفضل للانسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ما»[٥] أى دون أن يرتبط بشيء ما.

و لكن ما هو هدف الدين و ما هى روحه؟ يجيب بوزانكيت« بأن الحصول على الخير الكامل هو هدف و روح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتأكد أن يكون لديهم هذا الدين سواء أمارسوه أم لا»[٦] و من هذا النص يتضح أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل و أن روحه ترتكز أساسا على هذا الخير و الخير

(1) Ibid., ch, 1, P. 3.
(2) Ibid., ch, 1, P. 6.
(3) Ibd., ch, 1, PP. 8 - 9.
(4) Ibid., ch, 1, P. 12.
(5) Ibid., ch, 1, P. 6.
(6) Ibid., ch, 1, P. 8.

عند بوزانكيت « ليس هو بعض الوصايا العشر اليسيرة، أو بعض الأبيض فى مقابل الأسود، إنه الحياة، و الروح، و المعنى؛ التى علينا أن نصيفها، و أن نحارب من أجلها»[1] .

و الشيء الجوهرى فيما يتعلق بالدين هو العقيدة التى تتناقض كما يقول بوزانكيت مع النظر و الفلسفة، و هذه مسألة ناقشناها فيما سبق. و للعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان و متكاملتان هما الإرادة و الحكم « و الإرادة و الحكم فى الحقيقة ليسا ناحيتين لأن كلا منهما تتضمن الأخرى، و كلاهما يعنى الإندماج فى الخير...»[2] وَ الحاجة المطلقة فى الحكم عند بوزانكيت إنما تتبلور فى الإخلاص و النقاء القلبيين. هذا و للعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكيت « فالمسألة الدينية لا تعدو أن تكون عنده صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد و حسب»[3] .

و بالعقيدة؛ و بالعقيدة وحدها مدعمة بالعبادة و التغلغل إلى أعماق الذات يرفض الإنسان الشر، و يبغضه، و حينما يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير الأعظم. و هنا يقول بوزانكيت تخرج أنت من دائرة العقل لكى تدخل فى دائرة التصوف «وعندما يقول لك العقل (أنت خارج اللهّ) سوف تجيبه : (لا : أنا فى اللهّ) .. أنا فى السماء.. فى داخلها.. فيه.. و لن أتركه إلى الأبد.. يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياى، و يمكن أن تحتفظ الدنيا بجسدى، و لكننى أنا أعيش فى إرادة اللهّ، حياته ستصبح حياتى، و إرادته سوف تصبح إرادتى، و سوف أموت باستدلالى حتى يتمكن له أن يعيش فى ذاتى، و تصبح كل أعماله هى أعمالى»[4] .

---

(1) Ibid., ch, 111, P. 42.
(2) Ibid., ch, 1, P. 9.
(3) Ibid., ch, I, P. 10.
(4) Ibid., ch, I, PP. 12 - 13.

هنا يتجه بوزانكيت إلى التصوف، و ينأى عن العقل إن الدين عنده يصبح تجربة دينية، يتكلم فيها الإنسان مع « صوت واحد»[1] أى مع الصوت الإلهى أو مع اللهّ.

و يقرر بوزانكيت بعد هذا أن ذلك هو ما يعتقد أنه الدين، و أن هذا الأساس البسيط للدين كاف، و لا نحتاج إلى أن نذهب بعيدا عنه. و فى هذا الأساس البسيط ترتكز معانى السلام و النصر و الخلاص. نحن لا نحتاج هنا إلى ضجة أو صخب التفسير، و لا نحتاج إلى العقل الماهر، و لا نحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل المراوغ. إن ما يدعونا إليه الدين هو أن نكون « كالأطفال الصغار» براءة وقبولا و طهارة.

إن بوزانكيت يدعونا إلى الخلاص من الإنعزال، بأن نلتحق بالكل، أى أن نخضع أو نستغرق فى وحدة أكبر و أعظم حبذا لو كانت الخير الأعظم. فأين حريتناهنا؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا بأن نقول بأن الكائن يفعل أى شيء بذاته ما دامت حقوقه كلها و تأثراته كلها معتمدة على وحدة هو تابعها؟ و هذا يقودنا إلى أن نسأل : و هل يكون فى إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل؟ أى هل يكون سلوكه كله نابعا من الحتمية و خاضعا لها، و من ثم لا تكون لقوته الذاتية و لحريته أى تأثير على سلوكه؟ كما و يمكن أن يقودنا هذا إلى شك أكثر و إلى أن نسأل : و هل يفعل هذا الكائن إذن أى شيء؟ و يجيب بوزانكيت فى الدين لا يجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية، وأن ندخل فيها بأكمل ما يمكننا، فالدين لايشبه أى شيء آخر، ففيه مثلاً «خارج الضعف تصنع القوة»[2] ومن الحتمية تقوم الحرية» وهذه مسائل نقبلها دون أن نناقشها لأنها أسمى من الحوار والنقاش والاستدلال.

(1) Ibid., ch, I, P. 12.
(2) Ibid., ch, II, P. 17.

إنك لاتفقد حريتك هنا فى خضوعك للخير الأعظم ولن تكون تابعاً باتحادك مع الوحدة العظمى، لأن هذا الخضوع وذلك الاتحاد إنما هو خضوع وإتحاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفى هذه الوحدة لايخلص الإنسان فقط وإنما يكون «حراً» و «قوياً» أيضاً[١].

أما عن هذه الوحدة أى وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعونا بوزانكيت إلى عدم تقسيمها وتفسيرها، إن على المرء فقط أن يغمر نفسه فيها، أو يجعلها تغمر نفسها فيه»[٢].

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الأرواح فى مجتمع القديسين؟ أو تتحد فى مدينة النفوس الناطقة كما يقول ليبنتز؟ أو تتحد فى مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين؟ إن بوزانكيت لايقرر شيئاً من هذا؛ لأن الأمر هنا ليس موضوعاً للتحديد العقلى والفكرى، إن الأرواح تتحد، وهذا يكفى. يقول بوزانكيت «إن هذه الأرواح فى اتحادها بالله يجب فى النهاية أن يتحد بعضها بالبعض الآخر، وهذا أمر مضمون أو مكفول فى لباب كل دين»[٣]. ويقول بوزانكيت بعد ذلك «ويجب أن نفكر بنفس الطريقة فى اتحاد الإنسان بالطبيعة، فبالنسبة للعقل الدينى تكون الطبيعة وحياً أو إلهاماً من جهة وآلة من جهة أخرى للإرادة الإلهية»[٤]. والنتيجة هنا هى أن هناك اتحاداً بين الله والإنسان والطبيعة.

ويرى بوزانكيت أن الدين لايعوق تقدم ورفعة الحياة، كما أنه ليس أفيون الشعوب، كما ذهب إلى ذلك ماركس؛ فلرجل الدين عند بوزانكيت «فهم صلد بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة؛ أنه يحتويهما فى ذاته، وهما متصلان أوثق

(1) Ibid, ch, II, P. 20.
(2) Ibid., ch, II, P. 20.
(3) Ibid., ch, III, P. 59.
(4) bid., ch, III, P. 30.

الاتصال بالخير الذى يتحد به»[1]. ومادام الأمل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فهما يقودان الحياة إلى الرفاهية والازدهار لا إلى التأخر والجمود.

والآن لنقترب عن كثب لنرى آراء بوزانكيت فى طبيعة الخطيئة، وفى الألم أو العذاب، وفى الابتهال والعبادة وفى المزاج الدينى.

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيت أن النفس التى كرست نفسها للخير والكمال تشعر فى نفس الوقت بأن ذاتها محدودة، وأن إرادتها الخيرة ناقصة، وأن العالم الذى تحياه ناقص وشرير. وعلى ذلك فبينما لاتسلم هذه النفس بشئ على أنه حقيقى سوى الخير، فهى تسلم أيضاً بإرادتها الناقصة والمحاطة بشئ من الشرور، كما تسلم برداءة العالم الموجود، وهى تعلم فى نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة، وهذا العالم الردئ ينتميان إليها. ومن ثم فعلى النفس أن تحارب وأن تدخل فى معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة و ضد الشرور المنتشرة فى العالم من جهة أخرى. و مادامت للنفس إرادة ناقصة وزائفة فهى تقع فى الخطيئة إذ أن هذه «الارادة الزائفة هى الخطيئة»[2].

إن الخطيئة عند بوزانكيت هى كل ما يتناقض مع الكمال و مع الخير، وما دامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال و ذلك الخير وسط إرادتها الناقصة و شرور العالم؛ فهى كثيرا ما تقع فى الخطيئة؛ فالخطيئة متصلة بالنفس ما دامت إرادتها غير كاملة و غير خيرة كلية.

إن الخطيئة يقول بوزانكيت هى « التفصيل الطويل للصراع الذى تؤكد فيه العقيدة عظمة الخير، إنها التناقض الذاتى العميق الذى يذهب و يحطم كيانى الفعلى، أنها تجسيد للتناقض المريض أو الثورة التى نبقى فيها هنا. أما الخير فهو

(1) Ibid., ch, III, P. 40.
(2) Ibid., ch, V, P. 46.

يحمل في طياته جوهر نصره، في معاركه و في نضاله، و فيه تشغل الإرادة بجمال ووضوح بإعادة خلق ذاتها»[١].

و لكن ما العمل؟ يقول بوزانكيت : لا تخف فإن « الدين يعطيك كل ما تحتاجه لكي ترى ماذا يقصد بالخطيئة»[٢] و إذا عرفت المقصود بها أمكنك تجنبها بقدر ما يمكنك. و لكن ثمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك و هو الإخلاص «فالإخلاص هو الحاجة القصوى في كل ما يتعلق بالسلوك، و الدين هو الإخلاص الأعظم»[٣] و بالمعرفة و بالإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكي تعيش أو تلتحق بالخير الأعظم.

و يرى بوزانكيت « أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيئة»[٤] و أن الألم يمتد عبر العالم كله، و هو مستقل عن الخير أو الشر، و لذلك تقول أنه أكثر إتساعا و أشمل طولا و عرضا.

و ينبع الألم أو العذاب من عدم كثرات المخلوقات بمصالح بعضها االبعض، ومحاولة تأكيد كل لمصالحه الخاصة فقط، و من ثم ينشأ الصراع و العذاب الشعوريان. و يذهب بوزانكيت إلى أن الألم أو العذاب شيء ضروري و لازم و لا يمكن تجنبه، و أن الاعتقاد الديني لا يعدنا بالتخلص منه. يقول بوزانكيت « إن الاعتقاد الديني لا يبدو أنه يعد بالتخلص من العذاب، و لكن يبدو أنه يقترح على العكس من ذلك أن العذاب لازم أو لا يمكن تجنبه»[٥].

و ينتمي الألم أو العذاب إلى الروح الدينية من جهة، و إلى العالم المتناهي من جهة أخرى. و يعتقد بوزانكيت أن « الألم ليس هو الوجه الأوحد للحياة أو المسيطر

(1) Ibid., ch, V, P. 49.
(2) Ibid., ch, V, P. 49.
(3) Ibid., ch, V, P. 49.
(4) Ibid., ch, VI, P. 53.
(5) Ibid., ch, VI, PP. 53 - 54.

غالبا»[١]. و لكن ما يبدو لبوزانكيت هو أننا إذا خصصنا التجربةالدينية بصورة مثالية لا تقبل أو تدع مجالا للألم أو العذاب أياما كان من ضآلته أو قلته، فإن هذا يجعلنا نبتعد و نغفل النظر عن هذه التجربة الدينية، و بصورة أخرى فإننا يجب أن نعتقد بأن هناك آلاما، هذا هو ما تدعونا إليه العقيدة الدينية، و هذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم و لا يمكن تجنبه.

أما عن الدعاء و العبادة فيرى بوزانكيت أنهما يبدوان و كأنهما من أوثق ماهيات الدين. و بما أنه قد قرر أن الحوار و التفلسف و المناقشة يفسدان الدين والعقيدة الدينية، فكذلك نجده يقرر هنا أن مناقشة الدعاء و العبادة و الاصرار على مثل هذه المناقشة، و محاولة سبر أغوار ملامحهما بالعقل و بالفكر يشوه فى النهاية الدعاء و العبادة، و بمعنى آخر فهو يدعونا إلى أن نقبلهما قبولا لا تمحيص فيه ولا تدقيق و إلا لأدى بنا الأمر إلى هدمهما و تقويضهما. و الدعاء يقول بوزانكيت «هو التأمل فى أقصى معانيه»[٢] و هو « يساعدنا على أن نحقق، و أن ندخل فى الوحدة التى ما هى إلا العقيدة الدينية»[٣]. و تسير العبادة على نفس الخط الذى يسير عليه الدعاء كما أنها تتبع نفس المبدأ. و العبادة فى حقيقة الأمر إن هى إلا اتجاه فى الشعور و فى الفكر و فى الطقوس، ويدعم هذا الاتجاه بمساعدة التجمع العاطفى، و بفضل العقيدة و الإرادة اللتان تنتسبان إلى الدين.

إن بوزانكيت يرى هنا أن الدعاء و العبادة يدعمان الدين و يمدانه و يقويانه بواسطة الطقوس الدينية المختلفة، مما يجعله راسخا فى القلوب و متعمقا فى الوجدانات. إن من يوجه الدعاء، و من يقوم بالعبادة يتحد فى نفس الوقت بالذى يوجه دعاوه إليه، وبالذى يعبده، و بمعنى آخر إن الدعاء و العبادة يجعلان اتحادنا بالخير الأعظم أوثق، و يجعلان إيماننا بالله أعمق.

---

(1) Ibid., ch, VI, P. 60.
(2) Ibid., ch, VII, P. 67.
(3) Ibid., ch, VII, P. 67.

و يعطينا بوزانكيت مثالا يوضح فيه آداب الدعاء. فلقد كان لدى أحد الوزراء إبن مريض و على وشك الموت. و كان هذا الإبن محبوبا من هذا الوزير لدرجة كبيرة، و لذلك كان يعترض على خالقه بصورة متهورة، وكان يشكو بمرارة. وأخيرا قيل له لقد سمعت شكواك و لكن لا تستعمل هذه الجرأة مرة أخرى على خالقك، و عندما رجع وجد ابنه صحيحا معافيا. و هذا المثال يوضح أن الدعاء يجب أن يسوده روح التواضع، و أن يبتعد عن الجرأة و عن التحدى للقوى العليا، أى قوة الخير الأعظم.

أما المزاج الدينى فمحوره أن يكون كل منا « كطفل صغير» أى أن يكون كل منا بسيطا و غير متسائل و بريئا و مخلصا و صادقا إلى أكثر الحدود. إن الدين يقول بوزانكيت « هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ما هى إلا إرادة، و المزاج الدينى هو أن تكون أيضا كليا و غير متسائل»[1].

و يرى بوزانكيت أنه لو استطاع « أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة، أى إلى العقيدة الجيدة العظمى، و إلى الإخلاص فى الحالة و المزاج، و إلى أن يهتم بدينه أساسا، و أن يهتم خصوصا بهذه الملامح فى دينه... فإننى أعتقد أن الكسب سيكون عظيما»[2].

جـ – الخاصيتان المميزتان للدين عند بوزانكيت :

إن الخاصية الأولى المميزة للدين عند بوزانكيت هى البساطة، و لقد اتضحت هذه الخاصية عندما عرضنا لمسألة التوفيق بين الفلسفة و الدين، و رأينا بوزانكيت يرفض رفضا تاما مناقشة مسائل الدين أو تناول الدين بالحوار العقلى و الفكرى والفلسفى. و كان يرجو من ذلك أن نقبل الدين بالإيمان، و ألا يلهينا الاستدلال

(1) Ibid., ch, VIII, P. 79.
(2) Ibid., ch, VIII, P. 80.

المراوغ عن عمقه و تأصله في نفوسنا و قلوبنا، كما كان يرجو في نفس الوقت أن يبقى الدين بسيطا بساطة مطلقة، لا يعقده الحوار و الجدال، و لا تزيده الفلسفة و التفلسف تعقيدا و تركيبا و تشابكا يذهب بجمال و رونق تلك البساطة.

و طبقا لهذه الخاصية نجد بوزانكيت يدعو كلا منا أن يكون بسيطا « كالطفل الصغير» بريئا غير محاور أو مجادل، قابلا بطواعية غير متسائل أو مراوغ، كليا غير مجزيء للمسائل أو محلل لها. و يقول بوزانكيت إن عبارة « كالطفل االصغير» سوف تقابلنا في كل جوانب الدين، إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى و أن نأخذها ببساطة»[١] و التجربة العظمى عند بوزانكيت هي أن نعيش في حالة اتحاد مع اللهً فتصبح أفعالنا هي أفعاله، و أفعاله هي أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفي و فيه الغناء. و لا داعي عند بوزانكيت إلى أن نذهب بعيدا لنحلل هذا الاعتقاد، أو النسير أغوار العقيدة الدينية أو نحللها. إن العقيدة الدينية عنده بسيطة بساطة مطلقة، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التدليل على صحتها أو معرفة أبعادها و أعماقها. لذلك نرى بوزانكيت يقرر أن المسألة لا تعدو أن تكون ببساطة « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « اعتقد و حسب»[٢] .

في الاعتقاد البسيط إذن الغناء، بل و في البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين الكفاية. و يذهب بوزانكيت إلى أن أي انسان يستطيع أن يتحرر من قيود التركيب والتعقيد و التشابك، و أن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها، قابلا الدين ككل دون أن يستفسر، قانعا ببساطة العقيدة و نورها ووضوحها، فإن النتيجة ستكون قيمة جدا. و في هذا يقول بوزانكيت « لو استطاع أي شخص أن يصل إلى هذه البساطة... فإنني اعتقد أن الكسب سيكون عظيما»[٣] .

---

(1) Ibid., ch, II, P. 19.
(2) Ibid., ch, I, P. 10.
(3) Ibid., ch, VIII, P. 80.

و يحذرنا بوزانكيت من الابتعاد عن هذه البساطة أو تجاهلها أو عدم التوقف عندها و يقول «... و عندما نبعد عن هذا الأساس البسيط للدين تصبح لدينا القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور»[1] إن الأمر كله يتجه نحو اعتبار الحقيقة البسيطة أو التي نأخذها ببساطة مرادفة للدين أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه تكون «...الحقيقة... المأخوذة ببساطة كلية هي الدين»[2].

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيت هي البساطة، و هي ترتبط بالخاصية الثانية و هي الكلية و الوحدة و الترابط. أما بخصوص « الكلية» فيدعو بوزانكيت كل فرد أن يكون كليا أو أن يلتحق بالكل، لأن كل فرد لا تكون له قيمة إلا إذا اتصل بالأفراد الآخرين، و لا يمكن للانسان أن « يصبح كليا إلا عندما يلتحق بالكل»[3]. و لكن من أين أتت فكرة الكلية هذه؟ هل أتته من الفلاسفة المثاليين الألمان و على رأسهم هيجل، أولئك الذين يعدون الجزء ناقصا أشد النقص، وليست له قيمة إلا بالكل الذى ينتظمه، ذلك الأمر الذى رأيناه واضحا في الجدل الهيجلى الثلاثي الخطوات؟ أم أن الفكرة جاءته من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض في جزئياتها أو تفاصيلها؟ إننى أؤيد هنا الاتجاه الثاني خصوصا و أن بين أيدينا نصا لبوزانكيت يقول فيه أن « المزاج الدينى هو أن تكون كليا غير مستفسر أو سائل»[4]. و معنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو عدم التساؤل لأن هذا الاستفسار و ذلك التساؤل يهدم تلك الكلية، لأنهما سيخوضان بطبيعة الحال في أجزاء هذا الكل و علاقاتها ببعضها و سيسبران أغواره ليصلا إلى أدق التفاصيل و إلى أصغر الجزئيات. أما إتجاه هيجل فهو يضع كل شيء : منطقي أو طبيعي أو ميتافيزيقي في جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته. و ما أبعد أن يقبل بوزانكيت وضع حقائق الدين في جدل محوره حوار العقل، وما أبعد أن يقبل بوزانكيت مجرد لفظ العقل و هو بإزاء الدين.

(1) Ibid., ch, I, P. 13.
(2) Ibid., ch, II, P. 21.
(3) Ibid., ch, I, P. 12.
(4) Ibid., ch, VIII, P. 79.

و يذهب بوزانكيت إلى أن معاركنا في الدين و إن كانت تختلف في الظروف، إلا أنها مرتبطة أوثق الارتباط يقول بوزانكيت « إن معركتي في الدين متصلة بمعركتك، و لكنها ليست بالضبط معركتك. إن معركتك تساعدني في معركتي و لكنهما ليسا نفس الشيء. لقد أرسلنا في إرساليات مختلفة و كل منا ضروري بالنسبة إلى الخير»[1]. ما أبعد هذا عن جدل هيجل و حواره العقلي، وما أقربه من الدعوة المخلصة إلى التلاحم و التلاقي و الاتصال في نضال مرير من أجل نصرة الخير.

و الكلية عند بوزانكيت مرتبطة بالوحدة، لأن الانفصال إنهيار للكل، و لذلك نجد بوزانكيت ينادي بضرورة التمسك بالوحدة و بعدم تجزئتها أو فصلها. و الوحدة التي تهمه هنا هي الوحدة الدينية بين الإنسان و الطبيعة و اللهّ. فنجده يقول لنا « و لن تجدي محاولتك لتقسيم الوحدة فتيلا، كذلك لن يجدي أن تقول كم يأتي منك « أنت» و كم يأتي من « اللهّ»[2]. كما أنه يحذرنا في نص آخر من محاولة تجزئة الوحدة هذه فيقول « و إذا استطعت أن تجزيء هذه الوحدة، و أن تعيد ترتيبها في أجزاء فأنت بذلك تحطمها»[3]. أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه سيكون حرا و قويا في نفس الوقت، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل إلى الخلاص. و في هذا المعنى يقول بوزانكيت « و أنت لا تخلص فقط في وحدة الحب و الإرادة مع الخير الأعظم و لكنك تكون « حرا» و « قويا» أيضا»[4].

و لكن ألا يقترب بوزانكيت هنا من الصوفية؟ إن الصوفي يدعونا إلى أن نعيش التجربة، و إلى أن نحيا اتحادنا باللهّ، دون أن نعبر بالألفاظ، و دون أن نتفلسف و دون أن نعمل العقل على الإطلاق. ألا يدعو بوزانكيت إلى هذا أيضا؟ الحق أن

---

(1) Ibid., ch, IV, P. 42.
(2) Ibid., ch, II, P. 20.
(3) Ibid., ch, II, P. 21.
(4) Ibid., ch, II, P. 20.

بوزانكيت يدعونا إلى هذا، و لكنه و إن اتفق فى الإتجاه العام مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم فى بعض النواحى : فهو لم يحدد مسالك الطريق، ولم يذكر المقامات أو الأحوال، والصوفى يعتمد على الذوق وحده ويهمل كل ما عداه، ولكن بوزانكيت وإن كان يعتمد على الذوق هنا فيما يتعلق بالدين إلا أنه يهتم بالمنطق وبالطبيعة وبالمجتمع إهتمامات لاتجدها على الإطلاق عند الصوفى. إذن بماذا يمكن أن نحكم على بوزانكيت؟ إن الحكم عليه هو أن بوزانكيت يرى أن لكل دائرة طريقها الخاص: الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال والاستنباط، والدين طريقه الإيمان والاعتقاد الكليين والبسيطين، كذلك للمجتمع طرقه ولعلم النفس طرقه وللسياسة طرقها وهكذا.

ولكن إذا كان بوزانكيت يسلم بالدين تسليما لايحتاج إلى دليل أو برهان، بينما يعمل عقله فى بقية الأبحاث والفروع الأخرى. ألا يقترب موقفه من موقف كانط ؟ ذلك الموقف الذى قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض للدين وحقائقه فى نقد العقل النظرى الخالص، وقبول لهما فى نقد العقل العملى الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان وللسلوك الأخلاقى، لايحتاجان إلى دليل أو برهان؟ الواقع أن بوزانكيت وإن كان ينتهى إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن اختلاف النسق الفلسفى لكل من كانط وبوزانكيت يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافا رئيسياً بينهما؛ فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساساً على العقل، وبوزانكيت يرفض تدخل العقل أساسا فى الأسس وفى التفاصيل الخاصة بالدين، حتى ولو كان هذا العقل عقلاً عملياً.

* * *

د- تعليق ونقد:

يحدثنا بوزانكيت طوال تناوله للدين عن أنه لايتكلم عن دين معين؛ وإنما عن الدين بوجه عام، فيقول مثلاً «إن غرضنا هنا هو ألا نجعل أى إنسان يشك فى دينه»[1]. ويظهر من هذه العبارة أنه لاينحاز إلى دين معين أو يتعصب لإتجاه دينى محدد. ولكن باستقراء كتاباته عن الدين نجد أنه انحاز تماماً إلى جانب ديانته المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعانى المسيحية؛ وإما بعض النصوص المسيحية ذاتها، فدعوته لنا بأن يكون كل منا «كطفل صغير» متفقة مع الإتجاه العام فى الدين المسيحى، ذلك الإتجاه الذى كان يرى فى الأطفال على أنهم أحباب الله ولدينا على ذلك نصان من الإنجيل: الأول هو «أما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولاتمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات»[2] والثانى هو «الحق أقول لكم من لايقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله»[3].

بل إن بوزانكيت يستخدم نصوصاً صريحة من الإنجيل مثل «كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد»[4]. وهو يذكر هذا النص فى الفصل الرابع من كتابه عن الدين، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل «الخلاص» و «ماذا أفعل لكى أخلص» و «فيه نحن نحيا، ونتحرك، ونحصل على وجودنا» فى مواضع متفرقة.

والخلاصة أن بوزانكيت رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموماً، وعن الإرادة الدينية، والعقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصاً ومعنى إلى ديانته المسيحية.

---

(1) Ibid., ch, III, P. 27.

(٢) انجيل متى - الاصحاح التاسع عشر - آية ١٤.

(٣) انجيل لوقا - الاصحاح الثامن عشر - آية ١٧.

(٤) انجيل يوحنا - الاصحاح الرابع - آية ١٤.

سادساً

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

ســادســاً

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

طبيعة الكم الجمالي وارتباطه بالشعور عند بوزانكيت، تمهيد وتقديم :

إن الحكم الجمالي هو حكم قيمي، يهدف إلى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تنطوى عليه من مسحة جمالية. والحكم الجمالي بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطقى، إذ أن العامل السيكولوجى، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ... الخ لا يمكن أبداً أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية.

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولاسيما عند أتباع المدرسة العقلية، فبينما تصدر هذ الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة، نجد أنه يتعذر إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد. وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت فى التيار المعارض للنزعة الفردية التى ينتج عنها ذلك التعدد متكاتفة مع التيار الوضعى الذى ابتدعه «أوجست كونت» فى غضون القرن التاسع عشر. وقد حسب هؤلاء المعارضون - يقول الدكتور محمد على أبو ريان - «للنزعه الفردية أنهم بهذا يحترمون الأسلوب العلمى التجريبى» ولكن الحقيقة هى ... أن موقفهم هذا ينطوى على تنكر ومجافاة للروح العلمية الحقة. فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الإجتماعية والتجريبيون على وجه العموم شوطاً بعيداً فى تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية،

فأجهدوا أنفسهم في تقنين المقاييس المادية للظاهرات الجمالية لكى يتيسر إخضاع هذه الظاهرات لما تخضع له بالفعل جواهر الطبيعة من مقاييس مادية، فمثلا يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية، مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة الظلال والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم ... الخ»[1].

وقد حاول هؤلاء – تمشيا مع نزعتهم المادية تلك – أن يصدروا الأحكام الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية؛ فنراهم يخضعون الجسم الحى للمقاييس المترية، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنسانى، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات التالية لكى تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى، نحكم على ضوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح.

ولقد غفل هؤلاء جميعاً عن أن الإنسان كائن حى معقد غاية التعقيد، وأنه يتكون من نفس بالإضافة إلى البدن، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها لن تستطيع ألا أن تسبر الجسم وحده دون النفس؛ بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخاص : ذلك اللون الذى يحس به الفنان ويستمد منه وحيه وإلهامه فى إبداعه للآثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق فيتجاوب معه بالنفس وبالروح سواء أكان هذا التجاوب راجعا إلى الصورة نفسها كموضوع أو الى ما تثيرة الصورة فى نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به، فتتدخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى.

هذا وتتدخل فى حكمنا الجمالى معانى كثيرة مرتبطة؛ فإذا حللنا الحكم الجمالى لشخص ما، «فسوف لا نرى فيه تمييزاً بين ما هو جميل وما هو نافع،

---

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الفصل الثانى، ص ٦٨.

وكذلك بين ما هو جميل وما هو لذيذ أو مريح أو لطيف أو نبيل أو خير. وكل هذه المعاني يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادي، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبرءا منها. بل إن الكثير من هذه المعاني يتداخل بالفعل في الأحكام الجمالية للمثقفين أو لذوى الأذواق المرهف، فقد يكون الشيء لديهم جميلا ونافعا معا، أو قد يكون جميلا ولطيفا أو لذيذا أو مريحا للأعصاب في نفس الوقت»[١].

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمالي؛ إذ أن حكمنا على الشيء بالجمال يعني أننا نفذنا إلى باطنه وتغلغلنا إلى داخله، وحدث بيننا وبينه ضرب من التماس الوجداني. ولا يعني هذا أن «التذوق تجربة صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع، بل إن الذات - خلال لحظات التذوق - تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثرائه الفني ومدى ما يستشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أي بين المادة والصورة»[٢].

إن المتذوق يصدر حكمه على العمل الفني وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذي أبدعه وكأنه يمتلك الأثر الفني ويتعاطف معه، وحقيقة الأمر أن المرء لا يتذوق العمل الفني إلا إذا كان «متأملاً» و «ومشاركا» في نفس الوقت. إذ أن المتأمل وحده لن يكون إلا نظره سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفني فلا تحتك بالجهد الخلاق الذي يكمن وراء ظاهرة التعبير الفني.

إن المتذوق ينفذ إلى الكيفية الوجدانية للموضوع، ويقترب من الحدس الأصلي للفنان الذي ابتدع أو خلق هذا الموضوع؛ بمعنى آخر إن المتذوق لكي

---

(١) نفس المرجع : الفصل الثالث، ص ٧٣.

(٢) نفس المرجع : الفصل الخامس، ص ٨٩.

يحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع. ولكن ألا يؤدى هذا التعاطف مع الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية. وعلى هذا يكون لدينا عدد من الأحكام بقدر أعداد المتذوقين؟ إن كانط يرد على ذلك بأن الحكم الجمالى ولو أنه شخصى إلا أنه يتسم بالضرورة وبالأولية؛ هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعيا. ويجب لا يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية تماثل موضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل يمكن تفسيرها هنا على أن هناك إحساسا مشتركا بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على تقدير السمة الجمالية فى الأثر الفنى.

ولكى يكون حكمنا الجمالى سليماً ومتطابقاً مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان وبقدر الطاقة، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية الذوق الجمالى، ونبدأ بها فى وقت مبكر؛ أى منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية.

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالى :

١ - الموقف الموضوعى :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعى، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذى يدركها، بل هى تأتى من الخارج وتفرض ذاتها على ذهن المتأمل، بحيث لا يستطيع تعديلها. ولهذا وطبقاً لوجهة نظر هذه المدرسة فإن الناس جميعاً يتفقون فى تذوق الشئ الجميل والاستمتاع به فى كل زمان ومكان. ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث نجده يجعل الجمال مثالا بالذات، والمثل عند أفلاطون هى أسس الموجودات وهى أصول الأحكام وهى الحقائق المثالية التى تقوم على أساسها الموضوعية فى

عالم الحس، إن كان هناك ما يسمح بقيام الموضوعية فى هذا العالم فى مذهب كمذهب أفلاطون.

فهذه المدرسة إذن توحد بين الحق والجمال، وتضع معاييرا للجمال تشبه معايير الحق، أى أنه يمكن أن نقول عن الشئ الجميل على هذا الأساس أنه صواب والشئ القبيح أنه خطأ.

والواقع أن الموقف الموضوعى هذا يتعرض للنقد، إذ أننا قلنا أن الحكم الجمالى ليس كالحكم المنطقى، وأنه لا يتسم بالموضوعية، لأنه يتعلق بتلك الثالوثية وهى الفنان بكل ما لديه من مشاعر وذكريات، والأثر الفنى الذى ينتجه، والمتذوق الذى يصدر الحكم الجمالى فى النهاية بعد أن يتدخل فى الموضوع، إذ المتذوق لا يقف كالصفحة البيضاء ويترك الموضوع الخارجى يطبع نفسه عليه، فيصدر هو حكمه على هذا الموضوع نتيجة لهذا الانطباع الآلى الذى لا يتدخل بشخصه فى تقويمه.

٢- الموقف الذاتى :

ويرى أصحاب هذا الموقف أن الجمال معنى عقلى وليس فى الشئ وإنما فى الذات. وأن الجمال ليس ظاهرة موضوعية ولكنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس مشاهديه، ويتعلق بشخصية الفرد وثقافته وحضارته، وهو ليس عاما مطلقاً لا يتقيد بزمان أو مكان.

٣- الموقف الموضوعى - الذاتى :

ويرى هذا الموقف أن الجمال هو علاقة بين الشئ الجميل والعقل الذى يدركه فيكون الحكم الجمالى لمتذ موضوعياً وذاتيا فى نفس الوقت؛ وأساس تلك الموضوعية هى مثول موضوع للادراك، وأساس ذاتيته هى تدخل الذات وتأثرها وانفعالها وتفاعلها مع ذلك الموضوع.

أما بوزانكيت فإنه لم يشر إلى كلمة حكم نصا – كما سنرى ذلك بعد عرضنا الطويل لفلسفته في الجمال – إلا أنه يطابق بين الحكم والشعور. فلقد رأيناه في المنطق يقرر **بأن الحكم يعادل الشعور الإنساني اليقظ في أهتمامة بالعالم**. وسوف نجده يصف ذلك الشعور أو الحكم بأنه دائم. ومطابق، وعام. ومن لم فلقد أيد بوزانكيت هنا الموقف الموضوعى – الذاتى، إذ أنه يربط بين الموضوع الجمالى وبين الشعور أو يوحد بينهما.

* * *

وضع بوزانكيت عصارة تفكيره فى فلسفة الجمال فى كتابه الصغير «ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال» أما مؤلفة الضخم عن «تاريخ فلسفة الجمال» فهو يعد كتابا مدرسياً من الدرجة الأولى. حقيقة لقد وضع فيه بوزانكيت اتجاهه الجمالى العام وآراؤه فى الجمال والفن الجميل، ولكن هذا الاتجاه وتلك الآراء لم تكن من التكامل والوضوح والترابط بحيث تعطينا فى النهاية صورة كاملة لنسق جمالى أو لنظرية فلسفية عن الجمال. ومع أن بوزانكيت قد أوضح فى هذا الكتاب أنه سيحاول وهو يتعقب آراء الفلاسفه» فى الجمال عبر التاريخ أن يكتب تاريخاً للشعور الحمال وسوف، لا يعلن عن نفسه إلا كلما سنح الموج له بأن يرفع رأسة قليلاً ليعبر عن نفسه ويعلن عن آرائه.

ونحن سنحاول هنا أن نكوِّن نسقاً متكاملاً لفسلفة بوزانكيت في الجمال طبقاً لآرائه المسهبة فى كتابة الصغير «اللاث محاضرات فى فلسفة الجمال»، ولآرائه المتفرقة هنا وهناك فى مؤلفة الكبير «تاريخ فلسفة الجمال».

وفى كتابه «اللاث محاضرات في فلسفة الجمال»، يتناول بوزانكيت فى المحاضره الأولى الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق،

وفى المحاضرة الثانية يتناول الاتجاه الجمالى فى تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون، وفى المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمالى ثم يدرس الجمال والقبح. ويقول بوزانكيت فى مقدمته لهذا الكتاب الذى يعد مصدر آرائه فى فلسفة الجمال «إننى سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثاً مباشراً لا التواء فيه، وليس حديثاً تعليمياً أو مدرسياً[١]».

إن ما ينوى بوزانكيت عمله فى هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلى :

١- أن يشير الى ما نعنيه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شئ مضاد لأى شئ آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية.

٢- أن يشير إلى الأسس الرئيسية التى تستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها النطاقات المختلفة للجمال فى الطبيعة، والشريحة الكلية للفن الجميل، وبالتالى الفنون الجميلة المتعددة.

٣- أن يتعقب الإختلاف والترابط بين كيفيات الجمال المختلفة.

ويقول بعد ذلك «إننى لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال، إننى سأصف وأحلل موضوعى بطريقة مباشرة قدر طاقتى ..... وما سوف أقوله هنا سيصبح أساسياً»[٢].

وبوزانكيت فى تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعلق بالدراسة الجمالية هى تلك الدائرة التى تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها «فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع

---

(1) Bosanquet; B : Three Iectures on Aesthetic. Perface, P vi.
(2) Ibid., : P. 1 - 2.

الفلسفة»[١]. إن اهتمامه سينصب أساساً فى البحث على الاتجاه الجمالى عبر الحياة، وفى تقصى أشكال القيم المرتبطة به. إنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد «القواعد الخاصة بالإنتاج الجمالى، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الإهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسهب لعلل السعادة أو عدمها فى الإحساس وفى الخيال»[٢].

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التى يتم عن طريقها ووفقا لها الإنتاج الفنى، كما لن ينصب على النقد الفنى لأعمال الفنانين، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علما يبحث فى أسباب حدوث السعادة وفى أسباب غيابها. وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقاً واضحاً وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة.

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالاً حسيا تجريبيا، وإنما سيكون عقليا وروحيا. وعلى ذلك نجد بوازانكيت يقرر بأن واضعى نظريات فلسفة الجمال «يرغبون فى فهم الفنان لا لكى يشاركوا هذا الأخير فنه، ولكن لكى يرضوا اهتماماتهم العقلية»[٣].

فلسفة الجمال عقلية إذن وروحية، وما دام الأمر كذلك فنحن لن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية، ولن نبحث فى الأعمال الفنية من ناحية التنفيذ والإجراءات، ولن نفحص الإنتاج الفنى كشئ يباع ويشترى.. إن ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالى من حيث هو تيار عقلى .. دراسة الجمال على

---

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.
(2) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic, PP. 2 - 3.
(3) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

أنه نوع من المعرفة العقلية المحضة .. دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع من فروع الفلسفة، دراسة الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة. وهنا يقول بوزانكيت فى مقدمة كتابة الكبير «تاريخ فلسفة الجمال» إن ما أرغبه هو «محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالى بقدر الإمكان»[١].

وتاريخ الجمال، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى، يقول بوزانكيت «إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى الحقيقى ... والنظرية الجمالية هى التحليل الفلسفى لهذا الشعور، التى تكون الإحاطة بتاريخه شرطاً ضرورياً»[٢]. ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن «رواية تتعقب الشعور الجمالى فى صوره العقلية للنظرية الجمالية»[٣].

وإذا كان الجمال فرعا من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع لمنهج معين، ولكن أى منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال؟ لابد لنا هنا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال؛ تلك المناهج التى يمكن تقسيمها بوجه عام الى موقفين رئيسيين :

الموقف الأول :

هو الموقف اللامنهجى ويتفرع إلى فرعين :

أ - **النظرية الصوفية** : التى ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال، ومن ثم فيجب إستبعاد أى منهج يضعه فى هذا الميدان. إن الجمال يتكشف هنا للصوفى كحقيقة لا معقولة، منزلتها عالية على الحس والعقل معا، ومن أتباع هذه النظرة رسكن، وبرجسون.

---

(1) Ibid., : P. Vii.
(2) Ibid., : ch. 1, P. 2.
(3) Ibid., : P. 2.

ب- النظرة التأثرية للجمال : التى تـرى أن الجمـال لا يمكن أن يكون موضـوعاً للدراسـة أى أن يكون علمـاً، وأن إدراك الجمـال ليس عملية علمية فنحن ننفعل ونتأثر ونشعر بالابعاد الوجدانية للأثر الجميل، ولكننا نعجز عن فهمه عقليـا.

الموقف الثانى :

هو الموقف المنهجى ومنهم :

أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبى : ويدرسون دور التجربة فى علم الجمال، ومن أهم ممثليها فخنر الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور بمقاييس كمية. ونلاحظ أن منهج فخنر التجريبى كما يقول الدكتور أبو ريان «لم يحرز تقدما ملحوظاً فى ميـدان القيـاس الجمالى؛ وهذا سيؤدى بعلم الجمال إلى أن يصبح علما تحليلياً يجزئ الموضوع الجمالى إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على حدة. فنحن حينمـا حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقبح من ناحية أبعادها فقط، نكون قد أغفلنا فيها نواح كثيرة أخرى مصاحبة للشكل، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل فى تقديرنا لجمـال النافذة. والواقع أن الموضوع الجمالى ليس بهذه البساطة التى يراه عليها فخنر؛ فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجـزائه كل على حـدة»[١]. ذلك لأن الكل أكـثـر من مجموع أجزائه المكونه له.

ب- المنهج الوضعى أو التحليلى : ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادئ التى ينبغى أن يترسمـها الفنان فى إنتاجه، والناقد الفنى فى فنه، والمتذوق فى تذوقه.

---

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ١١٣.

جـ- المنهج الوصفى : ويرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشئ بالجمال أو بالقبح. فتلك أحكام قيمية فارغة لا معنى لها، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط، ويمثل هذا الاتجاه الوصفى سانت بسوف وتين.

هـ- المنهج المعيارى : وهو يضع القواعد والقوانين والمقاييس للناقد وهذه كلها توضح ما ينبغى أن يكون عليه الناقد والمتذوق فى فهمه للآثار الفنية والجمالية.

و- المنهج التكاملى : وهو يهتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات المختلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون.

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذى سوف يتبعه فى دراسة الجمال، فإننا نراه يقرر بأنه لن يقبل فى الفلسفة ولا فى فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول «إننى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج فى الفلسفة يبدو لى على أنه شئ مخيف ومتعب»[1]. لماذا؟ لأنه لا يوجد إلا منهج واحد فى الفلسفة فى رأى بوزانكيت لا هو استنباطى ولا هو قياسى ولا هو إستقرائى، وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل الوقائع تؤخذ مع كل الأفكار وتبرهن للفكر على كليتها وتوافقها الذاتى.

* * *

---

(1) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic. Lec. 1, P. 3.

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف يمكن أن يحظى بقبولنا العام، وعلى ذلك فإن التعريف الذى يقول به بوزانكيت هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال. وبوزانكيت يقرر بأن تعريفة هذا منبثق عن الأقدمين انبثاقة عن المحدثين ... وبالنسبة للأقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسيمترية والانسجام بين الاجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحده. وبالنسبه للمحدثين فإننا نجد تأكيدات كثيرة على أفكار مثل المغزى، والتعبير، والملامح. وإذا ربطنا آراء الفلاسفة بآراء الفلاسفة القدامى والمحدثين؛ فإننا نستطيع أن نخلص إلى التعريف التالى للجمال «الشئ الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير مميز وناطق للادراك الحسى أو التخيل، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسط»[1].

وإذا بحثنا فى ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المغزى، والتعبير وهى أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال، وبين أفكار النظام أو السيمترية من حيث أن الشئ الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله؛ بمعنى آخر «فإن الاختلافات بين الأشياء الجميلة تذوب فى وحدة أعلى وتنصهر فى كل بجمعها»[2].

ويرى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ما هو مفيد، فليس من الضرورى أن يبعث كل شئ جميل فينا السعادة، كما أنه ليس من الضرورى أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة «فالجمال سواء أكان منبثقاً عن الطبيعة أو الفن ليس جالبا للسعادة فى كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. ch. 2, P. 5.
(2) Ibid., : P. 6.

سعيد ... جميلاً»[1] . وفي هذا يقول الدكتور محمد أبو ريان في كتابة القيم عن فلسفة الجمال ونشأه الفنون الجميلة «وليس الجمال خيراً أو منفعة، ولو أن أفلاطون .. يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذى تعارف عليه الناس، كما نجد ذلك عند أتباع مدرسة الفن للفن»[2] . ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن «والفن مطلب ضرورى للإنسان يندفع إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له. وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحدوه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب»[3] .

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان في تعريفه للجمال عن أن النواحي السيكولوجية مثل السعادة والألم، والضار والمفيد، لا ترتبط بالشيء الجميل من حيث هو كذلك، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبميولنا وبعواطفنا وقيمنا تجاه ذلك الشيء الجميل.

* * *

المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

ثمة معنيان للجمال، الأول هو المعنى الواسع والثاني هو المعنى الضيق. فيجب أن يكون هناك يقول بوازنكيت «كلمة عامة لما نعتبره طيبا من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالي يجب أن تكون له كيفية عامة، وعقلية عامة أيضاً والكلمة الوحيدة التي نجدها ونحن بازاء هذه الكيفية هي كلمة أو صفة جميل»[4] .

---

(1) Ibid., : P. 7.

(٢) محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ٧١.

(٣) نفس المرجع : مقدمة عامة ، ص ٩.

(4) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic. Lec. 3, PP. 83 - 84.

ومما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة في الاستعمال كما أنه يختلف من حالة لأخرى. وهذا التفاوت في درجاته، وتلك الاختلافات في حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيم خطا بين ما هو جميل وما هو غير ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمالي. ويرى بوزانكيت «أن هذا المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الصحيح»[1].

هذا هو المعنى الواسع، فلننظر الآن في المعنى الضيق للجمال. يقول بوزانكيت إنه طالما أن الإنسان العادى يحيا فإنه يطلب الجمال دائماً بمعنى ما هو سار له ولإحساساته العادية، وهذا هو المعنى الضيق.

ويعود بوزانكيت بعد ذلك يقول إن الجمال بمعناه الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده، والذى يأتى بالتعليم وبالبصيرة الجمالية معا - هو الطيب الجمالى. ولكن هذا المعنى العام الذى يساوى الطيب الجمالى يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب.

الجمال البسيط والجمال المركب :

والجمال البسيط هو الذى لا يحتوى أو يعلن عما هو غير جميل، وهو أيضاً ما يسعد عمليا أى إنسان ومثاله، النغمة البسيطة، والإيقاع السهل، والوردة، والوجه الممتلىء شباباً وحيوية ... فكل هذه تسعد وحدة النفس والبدن العادية.

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هى : التعقيد، والجهد، والعمق.

أما عن خاصية التعقيد فهى واضحة، ذلك لأن الموضوع الجمالى المركب لا يحتوى على كل ما يحتوى الجمال البسيط وحسب بل يحتوى على أكثر من ذلك. ومن هنا يأتى التعقيد.

---

(1) Ibid., P. 84.

وخاصية الجهد واضحةأيضاً، فإن الشعور يتجسد فى أى بناء من الأبنية الجمالية، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهداً عميقاً وتركيزا فى فهمه، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لا يحتاج إلى أى جهد فى فهمة والانفعال به، فإن الجمال المركب يحتاج فى فهمة إلى بصيرة جمالية نفاذة، وتعليم وتدريب طويلين فى النواحى والنظريات الجمالية.

والجمال المركب يمتاز أيضاً بالعمق، فنحن نجد فيه «دائرة عريضة من الصور، كل منها له اتجاهه الذى يميزه ... وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للأحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للحياة»[1].

وإذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هى : التعقيد، والجهد، والعمق .. إلا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقرر أنه «ليس هناك خطاً دائماً يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب»[2]. مؤيداً بذلك اتجاهه الفلسفى نحو الترابط والكلية، وسائرا فى طريق الوحدة الشاملة التى تصل به فى نهاية المطاف الى المطلق.

* * *

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق، وما فى هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدى فى النهاية إلى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدى إلى قضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح.

(1) Ibid., : P. 94.
(2) Ibid., : P. 95.

ولكن كيف يكون ذلك؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهى التعقيد والجهد والعمق. ومن زاوية ثانية يعتبر بوزانكيت أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد، ومن ثم فإن الأشياء التى تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرنه أيضاً، تجسد شيئاً وتعبر عن ذاتها فى صورة، ومن ثم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره.

ولكننا قد نتدارك الأمر ونقول، ولكن القبيح لا يعبر إلا عما هو غير سار، وهنا يجيب بوزانكيت نعم، ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط إلى «ضعفنا وحاجتنا إلى التعليم»[1]. كما أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعناه الضيق والذى قلنا أنه يعنى ما هو سار. إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت.

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناتجا عن أجزاء متعدده كل منها يتمثل فيه الجمال، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معا قد ينتج صورة قبيحة : لأن هذه الاجزاء الجميلة أصلا لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع فى صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيتى نفسه «قد توجد مجموعة من الاجزاء الجميلة ترفض أن تجتمع معا فى تجسد كلى واحد»[2]. فاذا ما جمعناها فإنه ينتج عن ذلك شيئاً أو صورة أو عملا قبيحاً.

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه، فهو ليس غيابا للجمال، أو نطاقا منفصلا عنه، إنه فقط جمال وضع فى غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا.

* * *

(1) Ibid., : P. 98.
(2) Ibid., : P. 101.

الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق :

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد الدخول إلى موضوعنا هى تلك الخبرة الجمالية البسيطة. وهى الشعور السار A Pleasant Feeling أو الشعور بشئ سار؛ حينما ننتبه إليه نشعر بالسرور.

ويرى بوزانكيت أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة ورئيسية؛ وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقاً وهى :

١- أن الجمال شعور دائم فالأحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ وتتلاشى، بل هى دائمة.

٢- إن الجمال شعور مطابق؛ بمعنى أنه متصل وتابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها. فقد أكون مسروراً عندما أسمع أو أرى شيئاً يجلب لى السرور، ولكن هذا لا يعد بمثابة خبرة جمالية إلا إذا كان شعورى بالسرور متطابقاً ومتوافقاً ومتصلاً مع الصوت الحقيقى الذى أسمعه، أو الشئ الحقيقى الذى أراه. إن شعورى بكيفيته الخاصة يستدعى أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشئ أشعر به وفى الحقيقة أكون متحداً به.

٣- إن الجمال شعور عام. فقد يشاركك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمه لا تنقص نتيجة تلك المشاركة.

وينتج عن وصفنا للاتجاه الجمالى بأنه اتجاه يتصف بالدوام وبالمطابقة وبالعمومية، أنه يشير إلى موضوع أو له موضوع دائم ومتطابق وعام «فالشعور الجمالى هو شعور بشئ ما»[1]. أو موضوع معين. ومن ثم فالاتجاه

(1) Ibid., Lecture I, P. 5.

الجمالي هو ذلك الذى يكون لدينا فيه شعور، وذلك الشعور يكون متجسداً في موضوع ما.

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين بالخبرة الجمالية : فالاتجاه العقلى فى الخبرة الجمالية يكون تأمليا Contemplative كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظماً Organised ومرنا ومتجسداً وملتحما.

والتأمل مصطلح غالبا ما نجده مطبقاً فى الاتجاه الجمالى وهو يشابه ذلك التأمل الموجود في النظرية والتطبيق، ولكنه مع ذلك يختلف عنه. ودرجة الاختلاف بين التأمل كما نجده في النظرية والتطبيق، وبين التأمل كما نجده في الخبرة الجمالية هو أن الأول يتأمل الموضوعات ويغيرها، بينما الثاني ينظر الى الموضوعات ولا يحاول أن يغير فيها. ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق؟ هذا ما سوف نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية «أن الإنتاج فى ميدا ن الفن الخلاق - حيثما يكون - هو صورة من الإدراك وتابع للتخيل الكامل والنظر والسمع الممتلئين»[1].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظماً ومرنا وملتحماً. وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالى هامة جداً. وذلك لأن الشعور الذى يجد تجسده وتلحمه أو يأخذ شكلا مرنا مطاوعا، لا يمكنه أن يكون رد فعل مؤقت لجسم وعقل مفرد.

ويقول بوزانكيت أن ما يكون لدينا ليس شعوراً وتجسداً، وإنما ما يكون لدينا هو تجسد نشعر به، وهذا هو الاتجاه الجمالي. وهذا القول الأخير يقودنا إلى التناقض

---

(1) Ibid., P. 7.

الذى يمكن أن نصيغة فى العنصريين التاليين :

١- فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من أجل ذاته فقط.

٢- فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من جهة ظهوره للادراك والتخيل فقط.

إن تجسد الشعور الجمالى هو الموضوع الذى ندركة أو نتخيله، وأن أى شئ فى الوجود الحقيقى لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا. ومن ثم فعلينا أن نعرف الكثير عن الشئ كما يوجد حقيقة، وأن نعرف تاريخه وتركيبة وقيمه وعلله ومعلولاته؛ فكل هذا لازم للاتجاه الجمالى، مع أنه لا يكون ماثلا دائماً فى الموضوع الجمالى.

إن ما ندركه فقط هو إدراك وتخيل لموضوع ما سواء أكان إدراكا ظاهرياً، أو كان مثالا أو صورة. هذا كل ما فى أيدينا ونحن نتحدث عن الاتجاه الجمالى ... لا إدراك إلا بموضوع، والتأمل يعيننا على الإحاطة الكلية بما يحيط بالشئ المدرك، ولا ينسحب على إدراكنا الآنى للموضوع الجمالى؛ إذ أن التأمل يعيننا على معرفة وإدراك الخلفية الكلية التى تقف وراء إدراكنا اللحظى والوقتى والآنى للموضوع الجمالى كتاريخه وقيمه وعلاقاته وارتباطاتة. كما أن التخيل ضرورى مع الإدراك؛ فالتخيل يساعدنا على إدراك صورة الشئ أو شبيهه أو مثاله. ويقول بوزانكيت إن استطاعة الإنسان تخيل صورة الشئ أو مثاله هى نوع أرقى من الإدراك الحسى المباشر، بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيقول «إن الإنسان لا يمكن أن يكون متحضرا من الناحية الجمالية إلا إذا تعلم كيف يقيم الصورة أو المثال بصورة أكبر

من تقييمه للحقيقة»[1]. إن الصورة أو المثال هنا هي في رأى بوزانكيت الحقيقة الأعلى.

ويلخص بوزانكيت مجمل رأية عن الاتجاه الجمالي فيقول إنه الامتلاء بالشعور السار، والذى يكون متجسداً في موضوع يمكن تأمله، وما نعنية بالموضوع هو الظاهر الذى تمثله بالإدراك أو التخيل، وأنه لاشئ لا يكون ظاهراً ويكون له تأثير على الاتجاه الجمالي.

ونحن حينما نقول إن الاتجاه الجمالي هو شعور متجسد في صورة، فإننا في الواقع نشير إلى خاصية مميزة لهذا الاتجاه، وهي ذلك الجمع الذى لا ينقسم للشعور المتجسد في صورة.

هذه الصورة هي تلك التي تكون حاضرة في كل مستويات الاتجاه الجمالي التي نلاحظها، وحينما تغيب هذه الصورة فإن الاتجاه الجمالي يغيب أيضاً. ولكن هل صورة الشئ هي جوهره أو أنها لا تكون كذلك؟ يجيب بوازنكيت أن صورة الشئ تعنى خطوطه العريضه أو شكله أو قاعدته العامة. ومن ثم فهي شئ عام وسامي، وما دامت سامية وعامة فإنها تكون بمثابة الجوهر. يقول بوزانكيت «وكمبدأ، فإن الصورة والجوهر شئ واحد تمام كالروح والجسد؛ لأنه غالبا ما يواجهنا الفشل في إحضارهما معا، وعلى وجه الخصوص إحضار أجزائهما»[2].

إن موضوع الاتجاه الجمالي هو ما يظهر لنا فقط وليس هو ما نسميه بالشئ الحقيقي. وتخيلنا أو إدراكنا التخيلي يمتلك اختيارات لا متناهية من الموضوعات، وذلك لأن كل ظواهر الأشياء أيا ما كانت تكون مفتوحة له ومدركة بالنسبة إليه.

---

(1) Ibid., P. 17.
(2) Ibid., P. 17.

وبما أنه يوجد إختيارات لا متناهية للموضوعات، فلا بد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور.

كما أن الصورة تختلف وتتفاوت بالنسبة للموضوع الواحد، فالسحاب تكون له صورة ما، ولكن إذا تخللته أشعة الشمس تغيرت الصورة، وإذا ظهر في الأفق ولامس (ظاهرياً) قمم الجبال تغيرت الصورة وهكذا «فالموضوع الواحد يكشف عن أكثر من صورة والشعور الذى يتحد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه»[1]. ونعكس هذا على الفنون، فالموضوعات العظيمة للفنانين تحتوى على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور، والتى ترتبط معا في أنساق مركبة، وتظل ترتبط وتندمج حتى يتمكن الشعور من أن يتقبل الكلية للعقل العظيم الذى ألف كل هذه التأليفات ووحد بينها في عمل فني.

ويقول بوزانكيت نحن كثيراً ما نتحدث عن امتزاج أو اتجاه الشعور بالموضوع أو بصورته أو مثاله. وهذا القول ينتج في الحقيقة من تلك القاعدة التى تقول أن كل شعور هو شعور بشئ ما. ولكن كيف يكون الشعور متحدا بموضوع؟ يجيب هنا بوزانكيت بقوله : إن فعل الإدراك لمعظم الموضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن تحول عنقك، وهذه كلها تسبب جهداً معيناً، ولكنها تحدث من ناحية أخرى راحة داخلية؛ لأنها تشبع في الذات ناحية لابد من إشباعها وهى الناحية الجمالية فضلا عن إشباعها لشغفنا المستمر وتلهفنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا. ومن ثم فإن أى إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوبا بتوتر جسمي وبدوافع مرتبطة بتلك الصور التى تدرك، كما أن ذلك التوتر، وتلك الدوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص (نشاط عقلة وبدنه) في فهم ما

---

(1) Ibid., P. 19.

يدركه أو يتأمله. هذه الانفعالات وتلك النشاطات هي ما نستخدمها آلياً بكل ما فيها من معانى مرتبطة لكى تكون الشعور الذى ما هو إلا شعور بموضوع ما. وعلى هذا النحو يكون الشعور متحدا بالموضوع.

وليست المخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة، ولكن المخلية هى «العقل وهو يعمل متعقبا ومكتشفاً للا حتمالات المختلفة التى تقترحها خبرته المترابطة»[1]. والمخلية فى مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيدها. ويمكن تلخيص ذلك كله فى قولنا إن المخلية «هى العقل وهو يعمل بحرية فى كل مصادر خبرتنا المباشرة وغير المباشرة»[2]. ومن هذه الاخيرة تعطينا المخيلة موضوعا متجسداً لشعورنا السار. وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الاتجاه الجمالى هو «الاتجاه الذى نتأمل فيه تخيليا موضوعا ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسد لشعورنا»[3].

وبعد أن يحدد بوزانكيت ما يعنيه بالمخيلة والخيال يحدد أيضا ما يعنيه بالتأمل، فيقول إن كلمة التأمل تلائم ثلاثة أنواع من البشر، العاشقين للطبيعة والمشاهدين للفن، والناقدين. وهى فى ملائمتها للانواع الثلاثة السابقة تغض النظر عن أهم شئ فى الموضوع وأهم عنصر فى الجانب الجمالى ألا وهو الفنان الخلاق.

إن طابع التأمل هو طابع الخلق، وأكثر الانواع البشرية تحقيقا للخلق والإبداع هو الفنان، أما عاشقى الطبيعة، والمتأملين فى مناظرها الجميلة، وأما المشاهدين للفن والواجدين فيه امتاعا ومتعه واشباعا، وأما الناقدين للعمل الفنى بناء على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلق والإبداع. إن الاول والثانى متأملين

---

(1) Ibid., P. 26.
(2) Ibid., P. 29.
(3) Ibid., PP. 29 - 30.

والثالث لا يخلق ولكنه ينقد، أما الفنان فهو خالق مبدع وهو بالتالى متأمل بأدق معنى من معانى التأمل. والنتيجة هى أن المخيلة خلاقة ونشطة وكذلك التأمل.

* * *

الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية – الطبيعة والفنون :

إن أبسط حالات الاتجاه الجمالى وأسهلها على الفهم، هى تلك التى أخاطر بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية، وتلك الآثار عند بوزانكيت هى كالمكعب أو المربع، فهى أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط.

ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرهما، الايقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات فى مجال الرقص وهكذا. فكل هذه وأمثالها أنماط بسيطة، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض.

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أولية أيضاً، وينطبق عليها ما سبق أن قلناه من مميزات ثلاث تميز الشعور الجمالى بأسهل وأوضح ما يكون فهى دائمة ومطابقة وعامة.

وفى تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أى مجال لأى تعبير عن موضوع متكامل. وقد يعترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذى نرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعبا حقيقيا من الخشب أو الحجارة أو النحاس، ولكن بوزانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق فى هذا المستوى الأول للآثار الجمالية، فالمكعب المرسوم على الورق كاف وهو كاف وحده كنمط وحسب.

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها، وهذا سر بساطتها.، ولكن الأمر يتعقد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطا بسيطاً لا تمثيل له، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص ثورة مثلا، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط. إننا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد فى الواقع لاتحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط، وإنما نحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن تمد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك. إننا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط، وأصعب من تلك التى وصفناها بالأولية والبساطة، «وهذه الصعوبة وتلك التعقيدات تنطبق على تلك الفروع الضخمة لنشاط الفن الجميل؛ فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص ثور، أو تنحت لك تمثالا لابولو، أو نعنى لك قصة طروادة ... وهذه كلها تختلف فى الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالى»[1].

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن كل عمل فنى وكل شئ يتناول الجمال، يقدم لنا أنماطا أولية، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية، مع أن هذه الأنماط الأولية التى يتضمنها العمل الفنى يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التى نعرفها من الخبرة، وتلك المعرفة ضرورية. ولكى يمكننا الإحاطة بأى عمل فنى، فنحن لا يمكننا أن نقرأ فى الرسم اقتناص ثور، أو نرى تجمعات الألوان الموجودة فى الرسم معانى مثل النشاط، الشجاعة، البأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان، كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الاشجار خضراء اللون تشير إلى أزدهار وتنوع تلك الاشجار، كما أن اللون البنى يشير الى جدبها وعدم إثمارها، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك. إننا لا نصل إلى ذلك إلا بمعرفة الواقع،

(1) Ibid., P. 42.

ومن ثم فإن الآثار الجمالية ذات الدرجة التالية للآثار الأولية تحتاج منا إلى معرفة بالواقع وإحاطة به حتى يمكن تمثلها وقبولها فى شعورنا الجمالى.

ويضرب بوزانكيت مثالا على ذلك يؤكد به آراءه السابقة فيقول لقد رأيت تمثال رامى الجلة، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع الجلة، والآن لكى أعيش فى هذا التمثال يجب أن أعرف ما هو الرجل، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسده وكيفية توازنه وهلم جرا. إننى لا أقرأ أى شئ بالمرة من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من المرمر كنمط الدائرة أو المكعب. ولكننى أتمثل هذا التمثال وأحياه فى شعورى إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شيئاً ما، ولهذا فإننى اضطر لكى أتمثله وأحياه أن أحيط وأن أعلم عن ملابساته وتكويناته الشئ الكثير، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة فى دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة فى الطبيعة وفى العالم.

إذن نحن هنا وفى الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونعى الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا. ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء نتمثلها بشعورنا الجمالى هى أساس اتجاهنا الجمالى، وإذا كان لا ادراك إلا بموضوع موجود فى الطبيعة، ألا تكون إذن الطبيعة هى مبعث الجمال ومصدره؟ والا يكون الفن هو محاكاة للطبيعة أو تقليد لها؟ يجيب بوزانكيت نعم «إن المحاكاه تحمل فى طياتها بذرة المذهب الأساسى للصورة الجمالية[1]»؛ وهذا يعنى أن ما يهمنا هنا هو لا الأشياء فى ذاتها وإنما مظاهرها التى يمكن أن نتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها، إننا هنا نتمثل ونشعر بروح الشئ

(1) Ibid., P. 51.

تاركين الجسمية وشأنها، وبمعنى آخر إن ما نحكيه أو ننقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة، ونعيد خلقها على درجات متفاوتة في العمل الفني سواء أكان شعرا أم نثرا أم نحتا أم رسما أم موسيقى ... الخ ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل؟ أعنى ألا نجد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقي الذى لا تمثيل له ؟ نعم إن عالم شعورنا، ما دمنا نتمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقي وهذا يعطينا السبب فى أننا قد ننسخ شيئاً بأعمق وأعظم مما يوجد عليه في الواقع. والواقع أن أى عمل فنى إذا ما تعمقناه رأيناه أعمق من الشيء الذى يمثله أو يرسمه أو ينحته، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفية للطبيعة أو نقل مباشر حرفي عنها، وإنما العملية تتعلق بالشعور الذى يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويعيد خلقها لكى تظهر فى ثوب جديد وإطار حديث.

ولنتوقف الآن عند العبارة «الطبيعة كما تظهر لنا» أو كما تبدو لنا ولنتساءل هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع ثالث وهكذا؟ يجيب بوزانكيت إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للمنطقى ... وهكذا دواليك. ولكن ما الذى نقصده بالطبيعة من الناحية التى تخصنا هنا وهى الناحية الجمالية؟ إن ما نقصده بالطبيعة هنا هى تلك التى نجد فيها الجمال الطبيعى، ونجد الاشياء الفنية فى ثناياها، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له. إن الطبيعة بالمعنى الجمالي وللأغراض الجمالية تعنى «ملاء من روح وصور الأشياء الخارجية التى يتفهمها الإدراك التخيلى بحرية ويعيد تشكيلها لكى

تشبع اهتمـام الشعور»[1].

نحن هنا لسنا أمام الطبيعة التي يتناولها العلم الطبيعي، إننا هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا؛ والطبيعة كما تظهر لنا هي الطبيعة التي نحبها ونعجب بها، وإنها العالم الخارجي الحي الذي نحياه بالكامل خبرتنا التخيلية والإدراكية.

وحبنا للطبيعة هو ذلك الذي أدى إلى ظهور فكرة «سحر الطبيعة وفتنتها». تلك الفكرة التي يقرر بوزانكيت بأن أول من نادى بها هو الشاعر الكسندرين في القرن الثالث الميلادي عندما قال :

وفي البيت نجد راحة   وخارج الأبواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن ما نسميه تعبيراً بسيطاً أوليا ليس خاصية بسيطة وأولية للآثار الجمالية، ولكنه يكرر نفسه حتى على زروة الآثار الجمالية وهي تتمثل عند بوزانكيت في الموسيقى. وهذا المبدأ - وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل في الآثار الجمالية كلها - يؤكد ذاته في مختلف الفنون مع تفاوت درجاتها. فإننا نجد هذا المبدأ في الفنون المعمارية وفي فن النحت والرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الفنون. ومن هنا ينشأ لدينا ذلك الصراع بين جانبي الاتجاه الجمالي؛ الجانب الأول وهو جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية، والجانب الثاني هو الجانب الغير مباشر يعبر عن كل ما في عالم الإدراك والخيال والجانبان غير منفصمين.

أما بخصوص تصنيف الفنون، فيرى بوزانكيت أن التصنيف هو دراسه لاجدوى منها. اللهم إلا إذا ألقيت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها لم يتساءل لماذا تكون هناك فنونا متعددة؟ ويجيب على ذلك بقوله إننا إذا نظرنا إلى عمل

---

(1) Ibid., P. 54.

الفنانين لوجدناهم يعددون أنماطا مختلفة، أو يعبرون عن النمط الواحد تعبيرات متفاوتة فيستخدمون نحت الخشب أو التشكيل بالصلصال أو بالحديد المطاوع ومن هنا يأتى تصنيف الفنون. وبديهى أن الأعمال الفنية التى تقام بواسطة الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلصال وهكذا. والخلاصة هى أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الاختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد المطاوع[1] . ومن هنا نشأ التصنيف.

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك ماذا يعنية بالمثال فى الفن. إن المثال يشير دائما إلى التعميم والتجريد وهو فى إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى أساس قانون الأشياء هو وصول فى نفس الوقت إلى العنصر العام الذى يمثل شرطا هاما وهو : ألا نغفل ونحن بإزاء المثال، الجانب المادى، إن المثال فى كل فن يجب أن يتكشف فى أجزاء الفن ذاته، ويجب أيضاً أن يكون بمثابة القوة التى تحيط بكل المجهودات التى يقوم بها خيال الفنان فى عمله وفى خلقه، وهو يجسد الشعور الذى يحقق له الرضا. فالجانب المادى إذن ضرورى جنبا إلى جنب مع الجانب الروحى، ولقد تناول بوزانكيت الشعر بالتحليل والتنفيد، وتوصل إلى أنه حتى هذا الشعر يحمل فى طياته ناحية مادية ألا وهى الصوت الذى يقرأ به، إذ يقرر بوزانكيت أن هذا الصوت فيزيقى أو مادى. ثم يتناول مثالية بندتوكروتشى بالنقد لأنها تغفل الجانب المادى، وأطلق على مثالية كروتشى إسم المثالية الهزلية، وخلص من ذلك كله إلى رأية الخاص وهو :

«أننا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أعدنا الجانب العقلى إلى لا شئ ... وإننا حينما نقول أننا نستطيع أن نخطف روح الشئ تاركين الجسم وراءه، فإننا يجب أن نضيف مع ذلك الفعل منح تلك الروح جسما

(1) Ibid., P. 62.

روحيا جديداً. إن تخيلنا يجب أن يكون تخيل شيء. وإذا رفضت أن تعطي ذلك الشيء بناءه المحدد فإنك تمر من دائرة المثال الجمالي إلى دائرة الفكر المجرد»[1].

وإذن فالروح والبدن متحدان وممتزجان، وبينما تكون الروح شعوراً يكون البدن تعبيرا عن هذا الشعور.

* * *

(1) Ibid., P. 73.

ســـــابعاً

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية فى انجلترا

سـابعاً

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية فى انجلترا

والآن يحين موعد ربطنا لفلسفة بوزانكيت برباط منهجى موحد، أو على الأقل، فإن الوقت يحين الآن لكى نبين هل التزم بوزانكيت فى المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية بما جاء فى منطقه المثالى وبالتالى فى ميتافيزيقاه من نظرات وآراء وأفكار، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تجميع لآراء من هنا ومن هناك لا رابط بينها ولا توحد ولا اتصال؟

كما يحين الوقت الآن لكى نبين ما سبق أن افترضناه فيما سبق وهو، من أين أتت فلسفة بوزانكيت؟ هل هى نتاج الفكر الروحى الذى تأثر بأفلاطون، وتبلور بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون ترديداً لهيجل ولفلسفته؟ بتعبير آخر هل كانت مثالية بوزانكيت نابعة عن ذلك التيار المثالى الذى مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره فعمقت ذلك التيار ووضعته فى صورة منهجية؟ أم أن مثالية بوازنكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية ووضعته فى صورة منهجية؟ أم أن مثالية بوازنكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية أو سلعة ألمانية على حد تعبير متس غزت انجلترا وسيطرت على اتجاهاتها الفلسفية ومن ضمنها اتجاه بوازنكيت المثالى؟

وثمة مسألة ثالثة على درجة كبيرة من الأهمية نود أن نحققها هنا وهى. وما هو موضع بوزانكيت بالنسبة إلى الحركة المثالية الإنجليزية؟ هل كان مردداً وتلميذاً لبرادلى أم أنه كان على العكس من ذلك فيلسوفا له فلسفته المستقلة واتجاهه الخاص به؟

وبالنسبة إلى النقطة الأولى وهى تلك المتعلقة بالترابط المنهجى بين أجزاء فلسفة بوازنكيت، يتعين علينا أن نرجع قليلاً إلى الوراء ... إلى منطق بوزانكيت لكى نرى المبادئ والأسس التى قام عليها.

إن منطق بوزانكيت منطق مثالى، أو منطق فلسفى إن صح هذا التعبير. وما دام هذا المنطق فلسفيا، فلابد وأنه يقوم على حقائق ميتافيزيقية، أهمها تلك الحقيقة الفلسفية الكبرى التى قبلها هيجل .. وقبلها برادلى .. وقبلها بوزانكيت .. وقبلها غيرهم من الفلاسفة المثاليين وهى مبدأ «الحقيقة هى الكل» ، بكل ما تشير إليه من وحدة الفكر والواقع، ومن ترابط الأنساق، ومن إندماج الأجزاء. «الحقيقة» هى الكل» مبدأ فلسفى نجده مطبقا فى المنطق بكل وضوح، فالحكم فى مجال المنطق كلى وضرورى وعام، والمنطق عنده يأخذ بفكرة النسقية التى تشير إلى وحدة الفكر وكليته وليس تسلسليا ينظر إلى القضايا وتسلسلها فى اجزاء مبعثرة. الحكم عند بوازنكيت يثبت العالم بأجمعه، الحكم عنده معادل للشعور الإنسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم كله.

ولذلك فإن بوزانكيت لايقبل فى منطقه، أى اتجاه منطقى يجزىء تلك الكلية الشاملة، ويتعارض مع نسقيته أو اتجاهه العضوى فى المنطق، إنه لا يقبل المنطق الصورى بجموده، وبقوالبه الصلبة وبقضاياه وبتسلسليته، كما أنه لا يقبل المنطق الرمزى الجاف الذى يرمز إلى كل واقعة أو قضية برمز محدد. كما لا يقبل أى اتجاه منطقى آخر سواء أكان واقعيا أو براجماسيا لأن هذه الاتجاهات جميعها أغفلت المبدأ الذى آمن به فى المنطق وآمن به فى المعرفة وفى كل شئ وهو مبدأ «الحقيقة هى الكل».

وذلك المبدأ الميتافيزيقى الهام يرتبط بمبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض. ولا يجوز لنا أن نقول هنا إن مبدأ عدم التناقض الذى اعتبرته الفلسفات مبدأ منطقيا من

الدرجة الأولى، هو منطقى فقط فى هذه الفلسفة، إن هذا المبدأ يصبح هنا مبدأ منطقيا وميتافيزيقياً وأنطولوجيا وابستمولوجيا ... الخ، لأنه ببساطة ليس إلا صورة أخرى لمبدأ أن «الحقيقة هى الكل»، ذلك المبدأ الذى قلنا عنه أنه ميتافيزيقى، وأنه مطبق على المنطق، والذى نقول الآن عنه أنه مطبق فى المعرفة حيث أنها عنده كلية ومترابطة، كما ينطبق على الوجود من حيث أنه وجود كلى واحد ومترابط، يقول بوزانكيت ... مبدأ عدم التناقض، ليس إلا صورة أخرى من مبدأ (الحقيقة هى الكل)[1]. نحن هنا أمام توحيد أو وحدة لا تنفصم بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ أن «الحقيقة هى الكل». ومبدأ عدم التناقض هذا يوصلنا إلى المطلق الذى تجتمع فيه كل الأشياء، أو كل المظاهر على حد تعبير برادلى، وهذا المطلق ما هو إلا الحقيقة الكلية، إنه نهاية مطاف العقل وهو يربط ويزيح التناقض من أمامه حتى يصل فى النهاية إلى ذلك المطلق. وحركة العقل أو حوار العقل مع ذاته متنقلا بين المتناقضات عارفا لها، وموحدا بين أجزائها، ومتساميا عنها حتى يصل الى المطلق إنما هى حركة ميتافيزيقية أنطولوجية إبستمولوجية منطقية فى نفس الوقت.

هكذا يرتبط المنطق المثالى عند بوزانكيت بالميتافيزيقا وبالوجود وبالمعرفة. ترى هلَ يرتبط ذلك المنطق أيضاً أو يؤثر على المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية؟ هذا هو ما سنحققة الآن.

فبالنسبة إلى السياسة عند بوزانكيت، نجد أنه يضع عنوان مؤلفه الرئيسى عن السياسة وهو «النظرية الفلسفية للدولة» لكى يشير إلى تلك الكلية وذلك التوحيد اللذين رأيناهما فى مجال المنطق. وبوزانكيت يقرر هذا فى بداية الفصل الأول من هذا الكتاب، إذ يقول أن الإختلاف الرئيسى بين النظرية الفلسفية وغير الفلسفية تقوم فى أن «المعالجة الفلسفية هى دراسة شئ على أنه كلى، ودراسته من حيث

(1) Bosanquet; B. Logic or morphology of knowiledge. ch. ix, P. 265.

هو فى وذاته»[١] وذلك على خلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات.

كما نجد بوزانكيت يقرر فى موضع آخر من نفس هذا الفصل أن «كل عقل هو مرآة للمجتمع كله»[٢]. والعقل عنده مرآه للمجتمع كله أو انطباع به، لأن العقل الفردى الجزئى عند بوزانكيت لا معنى له إلا فى إطار كل العقول. ألسنا هنا أمام تطبيق المبدأ الميتافيزيقى العام عنده وهو «الحقيقة هى الكل» وأن الجزء لا معنى له إلا فى هذا الإطار الكلى العام.

كما يقرر بوزانكيت وهو بصدد دراسة الإرادة الحقة، أن الإراده العامة General Will تختلف عن إرادة المجموع The Will of all، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة والفردية، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية أو النسقية. والإرادة العامة هى الإرادة الحقة عنده، وحينما تتغلغل فى فرد ما فإنها تنتزعه من وحدانيته وانعزاليته وإنفصاليته، وترفعه إلى مستوى يتمكن فيه من الارتباط العضوى بالمجتمع. هنا نحن نجد أنفسنا أمام فكرة العضوية والنسقية، تلك التى رأيناها بوضوح ونحن بإزاء المنطق، كما أننا يمكن أن نقرر مع بوزانكيت بأن التفرقة بين إرادة المجموع هذه وبين الإرادة العامة يمكن أن نجد أساسها عند المنطقيين فى تفريقهم بين الحكم الجمعى والحكم العام.

إن العقل الإنسانى عند بوزانكيت وهو يتناول النظم السياسية، ينتقل من ذاته إلى العائلة، ولكنه لا يكتفى بذلك فيرتفع بذلك إلى الطبقة ثم إلى الدولة ثم إلى النوع الإنسانى ثم إلى فكرة الإنسانية ... إن العقل ينتقل من هذه الى تلك، باحثا عن الكمال والتمام والكلية. ولكن هل يكتفى بهذا؟ هنا يجيب بوازنكيت، إن

(1) Bosanquet; B. The philosophical Theory of the State, ch. I, P. 1.
(2) Ibid., : P. 7.

العقل الإنسانى يستمر فى التحرك لكى يزيح التناقض، لكى يشكل عالمة وذاته فى وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة، ثم تنتقل إلى المطلق.

ألسنا هنا أمام سياسة مشربه بالمنطق وممتلئة بالميتافيزيقا؟ إن الخط الفلسفى والمنطقى واضح هنا كل الوضوح.

وينتج من هذا التحليل، أن المنطق المثالى عند بوازنكيت قد أثر غاية التأثير فى سياسته و فلسفته السياسية مرتبطه أوثق ارتباط، ومتفقة تمام الاتفاق مع تفكيره المنطقى والميتافيزيقى.

وفلسفة بوزانكيت الأخلاقية كذلك مرتبطة أوثق ارتباط بمنطقه وبميتافيزيقاه، كما أنها تدخل ضمن هذا البناء المثالى الكلى الترابطى العام:

ففى عرضه «للحياه لأجل الآخرين» نجد بوزانكيت يقرر بأن الحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو «أننا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشئ أكبر»[1]. أو بنسق أعظم، فاتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بنسق أو اندماجنا فى الكل هو «أساس الأخلاق والدين»[2]. كما يرى بوزانكيت أننا يجب أن نؤمن بحياة أخرى، وهو بقوله هذا يجعلنا ننظر الى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية.

والخير الأخلاقى عند بوزانكيت يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد، والقيم العليا من خير ومن حق وجمال، كلية. والإرادة الخيرة كلية، وموجهة بنسق من القيم. والضمير عنده يحدد اختيارا فى ضوء الكل ويجب أن يكون ذلك الاختيار متعلقا بالخير.

---

(1) Bosanquet; B. Some suggestions in Ethics, P. 23.
(2) Ibid., : P. 23.

وبذلك نجد أنفسنا وفى مجال الأخلاق أمام فلسفة أخلاقية من طراز جديد. إن سلوكنا الأخلاقى لا ينتظر أوامر أخلاقية، ولا يوجه بالصيغ أو النصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقى هو حكم كلى وعام وينبثق من خلفية كلية وعامة، ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخبرات. إن مبدأ بوزانكيت «الحقيقة هى الكل» ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق، كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقى فى الأساس ينسحب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يراعى سائر الاختيارات الأخرى التى تتناقض أو لا تتناقض معه. لا عقل نظرى هنا ولا عقل عملى – على حد التعبير الكانطى – فى ميدان الأخلاق. إننا هنا أمام بساطة ... بساطة لا تحلل ولا تركب ... بساطة لا تعقد أو تسهل، بساطة لا تستدل أو تستنتج. إننا هنا أمام أخلاق قائمة على فكرتى الكلية والبساطة، وعلى مبدأ «الحقيقة هى الكل»، أو على مبدأ عدم التناقض.

ألسنا هنا أمام أخلاق مشربة بالمنطق وممتلئة بالميتافيزيقا؟ إن الخط الفلسفى الذى وجدناه فى الميتافيزيقا وفى المنطق وفى السياسة نجده هنا أيضاً وفى الأخلاق واضحا غاية الوضوح.

وينتج عن هذا التحليل أن فلسفة الأخلاق عند بوازنكيت مرتبطة أوثق ارتباط بمنطقه وميتافيزيقاه، ومتفقة كل الاتفاق مع منطقه المثالى ومع فلسفته الكلية الشاملة، وأن الأخلاق عنده، ما هى إلا التطبيق الحى لمبادئه المنطقية والميتافيزيقية.

أما بالنسبة إلى الدين فيرى بوازانكيت أن الدين وحدة كلية وبسيطة، لا تقبل الإنقسام أو التجزئه. ويرى أن علينا ألا نناقش مسائل الدين، وألا نتفلسف ونحن بصدده. وإذا حاولنا أن نجزئ الدين وأن نشتت وحدته الكلية فإننا بذلك نحطمه.

ويرى بوزانكيت أن الدين بهذه السمة الكلية يجب ألا يخضع لأى منهج أو فلسفة، كما يرى أن المزاج الدينى هو أن «تكون كليا وغير متسائل».[1] كما يرى أن الأرواح تتحد بعضها بالبعض الآخر اتحادا مترابطا وكليا، وأن الدين أعلى من الفكر ومن التعقل ومن المنطق لأن مقره القلب الوجدان.

والخلاص عنده لايتم إلا إذا ارتبطنا وابتعدنا عن الانعزال. يقول بوزانكيت «لا أحد يساوى شيئاً إلا حينما يلحق نفسه بشئ (فكن كليا أو التحق بكل)، ولا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل»[2]. والالتحاق هنا إنما يكون فى الله.

نحن هنا إذن أمام كلية، وأمام خط كلى. ومن ثم فإن نفس المبدأ «الحقيقة هى الكل» ينسحب أيضاً على مجال الدين عند بوزانكيت؛ وإن كانت الكلية هنا تعنى البساطة والإيمان الذى لا يستفسر ولكنه يؤمن وحسب.

وفلسفة الجمال عند بوزانكيت مرتبطة أيضاً بمنطقه وبميتافيزيقاه غاية الارتباط، ومتفقه مع الخط الكلى الوحدوى اتفاقا تاما.

ففلسفة الجمال من ناحية فرع من فروع الفلسفة عند بوزانكيت، ومن ثم فإن اتجاهه هنا سيكون عقليا وروحيا وليس تجريبياً أو نقديا أو حسيا.

---

(1) Bosanquet; B. What religion is, ch. viii, P. 79.
(2) Ibid., : P. 12.

ومن ناحية ثانية إن تركيزه في الجمــال إنما كان على الشــعور الجمالى. فهو قد حاول دراسة هذا الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحيــاة. يقول بوزانكيت «إن مـا أرغبـه هو، مـحـاولة كـتـابه الشـعور الجـمـالى بقـدر الإمكان»[1] وتاريخ الجمـال عنده، وتاريخ الفن الجميل ما هو إلا تاريخ الشعور الجمـالى، وهو يقول فى هذا الصـدد «إن تاريـخ الفن الجـميل هو تاريخ الشعور الجمالى الحقيقى ...»[2].

ولقد رأينا ونحن بصدد المنطق أن الحكم يعادل الشعور الإنسانى اليقظ فى إهتمامه بالعالم. ومعنى ذلك أن الشعور الجمالى هنا يصبح هو الحكم الجمالى. ولقد وصف بوزانكيت الشعور الجمالى أو الحكم الجمالى – ما دام هناك تطابق بين الشعور والحكم عند بوزانكيت – بالدوام وبالمطابقة وبالكلية، فالجمال عنده شعور دائم، وشعور مطابق، وشعور عام، أو بمعنى آخر الجمال حكم دائم ومطابق وعام.

وإذا ما قرأنا فلسفة الجمال عنده لرأينا الاتجاه الكلى يسـير فيهـا بكل قوته، وإن كان من الحق أن نقـرر هنـا أن بوزانكيت تأثـر بالنزعه التحليلية للجمـال، فرد الموضـوع الجمـالى إلى عناصـره الأولية أثنـاء تحدثه عن الآثار الجمـالية الأوليـة.

ولكن ورغم هذه الملاحظة الأخيرة، فإننا نجد أن المنطق المثالى أو الفلسفى ينسحب بدوره هنا على فلسـفة الجمال عند بوزانكيـت، فالشعـور الجمـالى هو

(1) Bosanquet; B. A history of aesthetic. Introduction, P. Vi.
(2) Ibid., : ch I, P. 2.

حكم، والحكم عنده معادل للشعور الإنساني اليقظ في اهتمامه بالعالم. وليس هناك داع على الإطلاق لأن نقرر بأن الحكم هو أساس وصلب المنطق البوزانكيتي المثالي. فهذا واضح غاية الوضوح.

* * *

وإذن فنحن هنا أمام فلسفة مترابطة غاية الترابط، وأمام فكر منهجي، وأمام مذهب فلسفي من الطراز الأول. نحن هنا أمام فلسفة متكاملة ومتسقة، وأمام بناء فلسفي واضح الوحدة، ظاهر الارتباط. نحن هنا أمام مذهب فلسفي بكل ما تحمله كلمة مذهب من معنى؛ إن ميتافيزيقا بوزانكيت ومبادئه الميتافيزيقية، تنسحب على ميدان المنطق، والمنطق المثالي الفلسفي الذي رأيناه هنا، ينسحب بدوره على السياسة والأخلاق والدين والجمال، في وحدة عليا، هي وحدة المذهب.

* * *

أما بخصوص النقطة الثانية المتعلقة بالمصادر التي تأثر بها بوزانكيت في فلسفته وفي منطقه وفي نظرياته واتجاهاته السياسية والاخلاقية والدينية والجمالية، فإنني هنا أقف بعد تلك الدراسة الطويلة موقفاً مخالفا للموقف الذي اتخذه فرانسوا هوا في كتابه «الهيجيلية الجديدة في انجلترا – فلسفة برنارد بوزانكيت»، والذي ذهب فيه إلى أن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجيليا مرتبته في ذلك هي نفس مرتبة الفلاسفة الهيجيليين أمثال كيرد وواطسون وولاس وريتشي وجونس وغيرهم، متناسيا بذلك أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل ولم يكن لأي منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي متكامل.

كما أنني أقف موقفا مخالفا لرأي متس القائل بأن الفلسفة المثالية في انجلترا

كانت ترديدا لهيجل أو على حد قوله كانت سلعة ألمانية الأصل غزت انجلترا وأثرت على مفكريها وفلاسفتها ومنهم بوزانكيت بطبيعة الحال. حقا إن متس يضع بوزانكيت في مرتبة برادلي وجوبكم، ويطلق على هذا الاسم اسم فلاسفة المثالية المطلقة، ولا يضعه في مرتبة الفلاسفة الهيجليين كما فعل فرانسوا هوا، ولكنه - مع ذلك - جعل بوزانكيت مرددا لهيجل والفلسفة الألمانية بوجه عام.

كما أنني أقف موقفا مخالفا للرأي الذي جاء به موبرهيد، الذي يقرر بأن الفلسفة المثالية في انجلترا جاءت نتيجة ذلك التيار المتصل من التراث المثالي الذي مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره مبتدئا من أفلاطون ومنتهيا بباركلي فيلسوف اللامادية الإنجليزي.

وإذا نقحنا تلك المواقف السابقة، فإن الناتج سوف ينتهي إلى موقفين متعارضين، يمكن صياغته على هيئة التساؤل التالي :

هل كان بوزانكيت هيجلي التفكير، مادامت الحركة المثالية ألمانية الأصل كما يرى متس ويعضده في ذلك رسل وزكي نجيب محمود وفرانسوا هوا؟ أم أن تفكيره المثالي لا يعدو إن يكون إمتدادا لتيار مثالي امتد عبر التاريخ الفلسفي الإنجليزي ابتداء من افلاطون وتبلور بلورته الأخيرة عند باركلي فيلسوف اللامادية؟

وبعد دراستنا الطويلة تلك، نستطيع أن نجيب على هذا التساؤل الذي صغناه على النحو السابق بأن بوزانكيت لم يكن هيجليا خالصا، ولم يكن باركليا خالصا، لم يكن بوزانكيت هذا ولا ذاك، بل على العكس كان واضعا لفلسفة ولمذهب فلسفي متكامل تأثر في بعض جوانبه بهيجل وتأثر في بعض جوانبه الأخرى بباركلي وتأثر في جوانب كثيرة بغير هذين الفيلسوفين، فاطلع على ليبنتز واسبينوزا وروسو وفرويد وكانط وبرجسون وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين.

حقا لقد أخذ بوزانكيت من هيجل افكار كثيرة ورئيسية، وتأثر بهيجل وترجم له بعض كتبه. هذه حقيقة لا يمكن إنكارها هنا. ولكننا نود أن نشير هنا إلى أنه لم يطلع على هيجل وحده ولم يتأثر بهيجل بمفرده، بل تأثر بالكثيرين غيره.

ففي المنطق نجد بوزانكيت متأثراً بلوتز الذى رأينا – خلال عرضنا للمنطق المثالى عند بوزانكيت – أن بوزانكيت يقرر أن لوتز كان نسقيا فى المنطق وأنه وإن كان يقسم المنطق إلى التصورات والأحكام والقضايا، فإن هذا يرجع بالدرجة الأولى إلى التسهيل المدرسى ليس إلا.

كما نراه يأخذ بفكرة الديمومة من برجسون، وفكرة وحدة الوجود من اسبينوزا، والخلفية الشعورية من فرويد. حقيقة لقد عدّل بوزانكيت فى هذه الافكار، ولكن تعديله هذا إنما كان لضروورة أن يضع مذهبا متكاملا.

وفى السياسة نجده هو نفسه يقرر بأن جوهر النظرية الفلسفية للدولة التى قبلها يمكن أن نجده «ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين، نخص منهم هيجل وجرين وبرادلي وولاس»[1]. كما نجده يدين فى فلسفته السياسية دينا واضحا الى جان جاك روسو فى فكرته الرئيسية عن الإرادة الحقة والفرق بينها وبين إرادة المجموع، وفى كثير من الافكار السياسية. ويرى أن تأثير فلسفة روسو السياسية على المفكرين الألمان وغيرهم كانت كبيرة وعظيمة، ويرى أيضاً أنه ما من فيلسوف فرنسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو. يقول بوزانكيت «لقد كان لروسو من القوة فى ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خارج بلاده»[1].

---

(1) Bosanquet; B. The philosophical theory of the state, Introduction, P. Vii.

وفى فلسفته الأخلاقية نجده يطلع على كانط ولا يقبل تدخل العقل العملى الخالص فى ميدان الأخلاق، لأنه لا يقبل فى أخلاقه الصيغ أو الأوامر أو النصائح الأخلاقية، كما لا يقبل العقل أساسا للأخلاق والقيم الروحية.

وفى الدين نجده يلجأ إلى الإنجيل يستشف منه معانى سامية، وينهل من منبعه الروحى، ما يكفيه، وما يكفى عقيدته العارفة. ولقد أثبت خلال عرضى للفصل الخاص بالدين عند بوزانكيت أن بوزانكيت تشبع بالإنجيل نصا ومعنى، وأوردت النصوص التى تبنت ذلك.

أما فى فلسفة الجمال، فنرى أن بوزانكيت يدين دينا واضحا لباركلى ولمبدئه الأساسى «الوجود هو ما يدرك». فيرى بوزانكيت أن «الشعور الجمالى هو شعور بموضوع ما»[٢]. أو موضوع معين وأن أى شئ لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا، فلا إدراك إلا بموضوع.

كما أننا نجد بوزانكيت بالإضافة إلى هذا التأثير الواضح بباركلى، متأثراً أيضاً بالنزعة التحليلية للجمال، تلك النزعة التى ترد الموضوع الجمالى إلى عناصره الأولى الأساسية وإلى وحداته البسيطة التى يتكون من تركيباتها موضوع جمالى ما.

وهذا واضح فى آراء بوزانكيت عن الآثار الأولية للروح الجمالية، إذ أننا نجده يقرر بأن هذه الآثار الأولية بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية. وهذه الآثار الأولية تتركب على أنحاء مختلفة فى الآثار المركبة والتالية للآثار الأولية. وهنا نجد بوزانكيت متأثرا بوضوح بالنزعة التحليلية للجمال عند الفلاسفة الانجليز أمثال

---

(1) Ibid., : ch. ix, P. 219.
(2) Bosanquet; B. Three lectures on aesthetic. Lecture. 1, P. 5.

إدموند بيرك وغيره من الفلاسفة.

النتيجة هى أن بوزانكيت لم يتأثر فى مذهبة الفلسفى بهيجل وحده، وإنما بفلاسفة كثيرين آخرين عددنا منهم أكثر الفلاسفة تأثيراً عليه. وربما يرجع هذا إلى ثقافته الواسعة غاية الاتساع، وإلى محاولته التوفيق أو تخفيف التعارض بين الفلسفات المتعارضة؛ تلك المحاولة التى وضعها فى كتابه. «إلتقاء الأضداد فى الفلسفة المعاصرة» والذى نشره عام ١٩٢١.

بل لقد كان بين بوزانكيت – وهو يصيغ مذهبه المثالى ذلك – وبين هيجل بعض الاختلافات الرئيسية نذكر منها.

١- موقفه فى المنطق :

فلم يقبل بوزانكيت ذلك الثالوث الهيجلى الذى يكون «ديالكتيكه»، والذى يطبقه هيجل بكل صرامة على المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والسياسة والاخلاق والدين ... وكل شئ، نقول لم يقبل بوزانكيت هذه الفكرة المسيطرة على فلسفة هيجل برمتها، ولم نجد عنده فى أى فرع من فروع فلسفته ذلك الثالوث.

٢- موقفه فى السياسة :

لا نجد هذا الثالوث الهيجلى مطبقا فى سياسيات بوزانكيت، بل نجده يتجه إلى روسو مباشرة مستعينا بالخط الفكرى الكلى المنحدر إليه من أفلاطون وأرسطو والذى تبلور تبلورته الأخيرة عند جرين وولاس وغيرهم من الفلاسفة المحدثين.

٣- وفى فلسفة الأخلاقية :

لا نجد تقسيم هيجل للأخلاق الذاتية إلى الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة بل نجد بوزانكيت لا يعير هذه الثالوثية أدنى اعتبار، ويتجه إلى كانط وينقده.

٤- موقفة من الدين :

وهيجل يؤله الكون «والمطلق عنده هو العالم بوحدته العضوية وليس الخالق له»[1]. أما عند بوزانكيت فهناك إله يخلق العالم، كما نجد بوازنكيت متديناً إلى أقصى الحدود يعود إلى الإنجيل، وإلى التعاليم المسيحية.

٥- وفى فلسفة الجمال

نجد بوزانكيت لا يدين لهيجل بكل الآراء، بل نجده يتأثر بالنزعة التحليلية عند الإنجليز وباركلى فيلسوف اللامادية.

والنتيجة هى أن بوزانكيت لم يكن هيجيلياً خالصاً كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هوورسل وزكى نجيب محمود، كما أنه لم يكن مجرد ترديد لأفكار الفلسفات الألمانية وحدها كما ذهب إلى ذلك متس. فبوزانكيت تأثر بالكثيرين غير هيجل، بل ولم يتابع هيجل فى الكثير من النقاط.

كما أننا لا يمكن أن نعد بوزانكيت متأثراً بباركلى وحدة أو بالتيار المثالى الممتد عبر تاريخ الفلسفة الإنجليزية كما يرى موير هيد. فبوزانكيت لم يأخذ من باركلى إلا الذى اثبتناه هنا.

---

(1) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 325.

ونخلص من ذلك إلى أن بوزانكيت وضع لنا مذهبا فلسفياً متكاملاً تأثر فيه - شأنه في ذلك شأن أى فيلسوف آخر - بالتيارات الداخلية فى إنجلترا وبالتيارات الخارجية فى ألمانيا وفرنسا وغيرهما.

ويقى الآن أمامنا النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة بوضع بوزانكيت ومركزه فى تلك الحركة المثالية الإنجليزية ؛ هل كان مرددا وموسعا لمذهب برادلى أم أنه كانت لديه فلسفته الخاصة ونسقه الفلسفى المستقل؟

لقد أثبتنا خلال طوافنا الكبير بالحركة المثالية فى انجلترا، أن هذه الحركة بدأت باتجاهات غير فلسفية، أدبية وشعرية وفنية، ثم ظهر ما أسماهم متس بالرواد، وظهر بعد ذلك طائفة الهيجيليين المرددين لهيجل ولفلسفته، ثم ظهر أصحاب مذاهب المثالية المطلقة وهم برادلى وبوزانكيت وجويكم، وأخيراً ظهرت أقسام أ خرى مثلها ما كتجارت وباتيسون وشت وسورلى وراشدال ووب وتيلور وفوست ولورى وكار ومرتس.

وإذا استبعدنا الاتجاهات الأدبية والشعرية من الميدان الفلسفى، وإذا قلنا أن الرواد كانوا بمثابة ممهدين للحركة ولم تكن لم فلسفات متكاملة، ومذاهب فلسفية خاضعة لمنهج منسق، وإذا ذهبنا إلى أن ما أسماهم متس بالهيجليين كانوا مجرد ترديد لهيجل ولفلسفته، وإذا استبعدنا الأقسام التالية للقسم الخاص بالمثالية المطلقة، لابتعادها عن المثالية ودخولها فى فترة الاضمحلال للمثالية فى انجلترا إذا فعلنا كل ذلك - لبقى لدينا من هذه الحركة القسم الخاص بفلاسفة المثالية المطلقة وهم برادلى وبوزانكيت وجويكم.

ولقد اهتم جويكم بالحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى وبوزانكيت، وتابع برادلى وبوزانكيت متابعة تامة؛ فالحقيقة عنده نسقية،

والحكم عنده كلي ونسقي. ولما كان جويكم مجرد تابع ومردد لبرادلي وبوزانكيت فإننا سنقصيه من دائرة بحثنا.

ويبقى لنا الآن من هذه الحركة المثالية العارمة التي اجتاحت انجلترا إثنان هما برادلي وبوزانكيت. ولقد ذهب الكثيرون من مؤرخي الفلسفة، كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هوا إلى أن بوزانكيت كان تابعاالبرادلي ومرددا له أو موسعا ومحللا لفلسفة برادلي ولنسقه الفلسفي.

ونحن هنا لا نقبل هذا الرأى وذلك لعدة شواهد واضحة غاية الوضوح بينة وتكاد تكون بديهية.

حقا إن بين برادلي وبوزانكيت إتفاقا في بعض الأسس، وفي بعض النظريات فالانسانية عند برادلي «هي - على أي مستوى - عضوية»[1]. وهناك «حقيقة واحدة فيها تجتمع كل المظاهر، وفي تجمع المظاهر في تلك الحقيقة الواحدة تفقد بدرجات متفاوته طبائعها المحددة لها»[2]. والمظهر عند برادلي «لا يفقد في المطلق، فكل مظهر يشارك في وحدة المطلق ويكون ضروريا له»[3]. ويرى برادلي «أن كل ظواهر الخير تتضمن بعضها البعض، وكلها تشير إلى الوحدة التي تجعلها معقولة وكاملة»[4]. وفي الأخلاق يقول برادلي «إن الخير هو المطلق منظوراً إليه من وجهة نظر أخلاقية»[5]. وفي الجمال يقول «ولا يمكن أن تقتطع الجمال، وتنظر اليه وهو في انعزال مستقل»[6].

(1) Bradley; F. G. : Ethical Studies. P. 343
(2) Bradley; F. G. : Appearance and reality. P. 463.
(3) Ibid. : P. 412.
(4) Ibid. : P. 414.
(5) Ibid. : P. 433.
(6) Ibid. : P. 412.

فهذه كلها أفكار تجتمع في الفيلسوفين ولكن ثمة اختلافات رئيسية بينها :

١- إن المصطلح الفلسفي الذى استخدمه برادلي غير المصطلح الذى استخدمه بوزانكيت برادلي يستخدم مصطلحات مثل المظهر .. الواقع وغيرهما من المصطلحات الفلسفية، أما بوزانكيت فلا يستخدم نفس هذه المصطلحات.

٢- ولكن الاختلاف في المصطلحات لا يمثل اختلافا رئيسيا، فهناك خلافات فلسفية بين الاثنين؛ فالديالكتيك عند برادلي في ثورته العارمة وهو يهدم الكيفيات الأولى والثانية، والشئ والصفة ، والكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية والفعل والانفعال، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعي؛ يهدم أيضاً ويعصف بالدين بل بالله نفسه. أما بوزانكيت فاتجاهه المسيحي واضح كل الوضوح، والله عنده موجود والعقيدة الدينية والإيمان والإخلاص والخلاص موجودة عنده بوضوح.

٣- فرق برادلي بين الحكم والاستدلال؛ فالحكم عنده أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أى إلى المادة الحسية، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئيا أساسا عقليا أما بوزانكيت فلا فاروق عنده بين الحكم والاستدلال.

٤- أقصى برادلي من المنطق علم النفس، أما بوازانكيت - في تأثره بفرويد - فقد آمن بعلم النفس وتحدث عن الشعور الإنساني والخلفية الشعورية.

هذه الشواهد كلها، عدا الاختلافات في تفاصيل مذهب كل منهما، تجعلنا نقرر بأن بوزانكيت لم يكن تابعا لبرادلي ومرددا له.

بل إننا لا نجد ذلك التوسع المذهبي في فلسفة برادلي، إن برادلي لا يخصص كتابا للسياسة ولا للدين ولا للجمال. أو بمعنى آخر إن برادلي لم يضع أمامنا

مذهبا فلسفيا متكاملاً أو نسقا ناضجا. ولكن هذا النضج إنما تم على يدبوزانكيت الذى رأيناه يضع بجلاء وبوضوحٍ وبنقاء مذهبا فلسفياً متكامل الجوانب منسق البنيان. لقد كانت نظرة بوزانكيت أكثر شمولية واتساعا من نظرة برادلى، فجاء مذهبة الفلسفى الذى يختلف فى المصطلح وفى بعض الاتجاهات عن برادلى واسعاً ومترابطا وكاملا.

لقـد ولد برادلى عـام ١٨٤٦ وتوفى عـام ١٩٢٤ ، وولد بوزانكيت عـام ١٨٤٨ وتوفى عام ١٩٢٣ . وعجبا أن يقال أن بوزانكيت أخذ من برادلى أو كان تلميذاً له وحياتهما متعاصره تمام المعاصره. والواقع أنه كانت بين الإثنين كما يقول متس تبادلات مثمرة فى الآراء كان «برادلى هو المستفيد منها فى أحيان غير قليلة»[١] . كما كان بوزانكيت يطلع على برادلى ويعجب بآرائه فهو يقول عن كتاب برادلى «دراسات أخلاقية» فى مقاله (الحياة والفلسفة) «إن الصفحة الواحدة من هذا الكتاب تقدر بمثه فى أى مؤلف آخر»[٢] .

وخير دليل على أن برادلى كان متأثراً ببوزانكيت خلاف هذا التعاصر الزمانى، وخلاف هذا التبادل المثمر فى الآراء هو اعتراف برادلى فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «مبادئ المنطق» بدينه لبوزانكيت فيقول «ولا يمكننى أن أختتم تمهيدى هذا بدون أن أقدم كل معانى الشكر إلى الدكتور بوازنكيت، وذلك لأننى أدين له منذ عام ١٨٨٣ ..... وخصوصاً لأعماله المنطقية»[٣] .

---

(١) متس : ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، الباب الثانى ، القسم الرابع، ص ٤٢٩.

(2) Bosanquet; B. : Life and philosophy. In Contemporary British Philosophy. P. 59. (1924).

(3) Bradley : The principles of Logic Preface, P. Viii.

وينتج أن بوزانكيت لم يكن مردداً لبرادلى بل كان مستقلا عنه، مختلفا معه أحيانا، متفقاً معه أحيانا أخرى، ولما كان المذهب المثالى البوزانكيتى بهذه السعة والتنسيق والتكامل الأمر الذى لا نجده عند برادلى؛ فينتج أن بوزانكيت هو قمة المثالية الإنجليزية من حيث المذهب والتطبيق.

* * *

الفصل الثالث

صمويل الكسندر
وفلسفة الزمكان

أولاً : مفاهيم الزمان والمكان

حيث أن ميتافيزيقا صموئيل الكسندر تقوم علي فكرة متصل الزمان المكاني أو المكان الزماني(*)، فيلزم أولاً أن نعرض لمفاهيم الزمان والمكان.

يذهب روزنتال ويودين في معجمهما الفلسفي إلى أن الزمان والمكان هما الصورتان الخاصتان بوجود الاشياء أو الحادثات، وهذه الأشياء وتلك الحادثات نجدها في العالم الخارجي الواقعي. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يمكن إعتبار الزمان والمكان كصورتين لإدراكنا وهذا التعريف الأخير يتفق مع أصحاب الإتجاه المثالي، بينما التعريف السابق يتفق مع أصحاب الإتجاه الواقعي (١).

ويرى لالاند Laland في معجمه الفلسفي والنقدي أن المكان وسط مثالي يتصف بطابع خارجية أجزائه، وفيه يتحدد موضع أو محل ادراكاتنا، وهو يحتوى بالتالي على كل الامتدادات المتناهية، وإنه نظام تساوق الأشياء في الوجود ومعيتها الحضورية في تلاصق ومماسة وتجاور وتقارن. أما الزمان فهو نظام تتابع الأشياء، أو الحادثات في تتالي وتلاحق وتعاقب (٢).

ويهمنا الآن أن نبين أهم المفاهيم التي ارتبطت بالزمان والمكان، موجهين النظر منذ البداية إلى أن تباين هذه المفاهيم لا يعني أن هناك زمان حقيقي وآخر غير ذلك. أو أن هناك مكان حقيقي وآخر غير حقيقي، بل إن الزمان والمكان تختلف وجهة النظر إليهما، وباختلاف وجهات النظر هذه تتباين المفاهيم عنهما وأهم هذه المفاهيم.

(*) يستطيع القارىء أن يرجع إلى كتاب المؤلف الفرد نورث هوايتهد : فلسفته وميتافيزيقاه، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ لإدراك تلك الصلة الوثيقة بين الفلسفة والنظريات العلمية.

(1) Rosenthel & Judin : Adictionary of philosophy (1967) P. 453.

(2) Laland : Vocabulaire philosophique et critique. P. 215.

١ - المفهوم العلمي للزمان والمكان

يحدد جان فال العلم بأنه «الفيزياء التي تعد الرياضيات أداتها ولغتها ومن ثمة منهجها» ويرى روزنتال ويودين أن العلم هو «ذلك الضرب من ضروب الفكر أو الوعي الإنساني الذي يمثل نسقاً System متقدماً.. ويعتمد صدقه على التحقيق التجريبي .. ويرتبط بالخبرة العلمية» والعلوم الفيزيائية تستهدف في الأصل تفسير ظواهر العالم الفيزيائي بأن تقدم تصورات للعالم مرتبطة بخبرتنا الموضوعية، وقابلة للتحقق من صدقها[٣] ولابد للعلم بطبيعة الحال من أن يتناول بعض المفاهيم مثل الزمان والمكان والعلية والمادة والطاقة ... الخ، ولكنه حينما يتناولها، فإنه يتناولها في أبعادها الفيزيقية الظاهرة، وسماتها الواقعية الخالصة، وتعبيراتها عن مظاهر ووقائع، ثم يحاول أن يجد العلاقات التي قد تنجم عنها واقعياً، ويصل إذا أراد بعد مستخدما التجربة إلى قوانينه ونظرياته.

والعلم إذن لا يدرس زماناً كلياً عاماً، ولا يدرس مكاناً مجرداً تمام التجريد ولا يتحدث عن العلية كمبدأ فكري خالص، ولا عن المادة من منظور فلسفي، إن العلم يتناول هذه وغيرها في إطار مواقف إمبيريقية وفي نطاق عمليات تجريبية يقول همبل (Hempel) إن المصطلح العلمي لا يكون له معنى إلا في نطاق المواقف التجريبية»[٥].

ومن ناحية أخرى فطابع الاتجاه العلمي في تناول المشكلة بوضوح كامل أن تكون المفاهيم والنظريات ترتبط إرتباطاً وثيقاً بما يحرزه المنهج العلمي من تقدم لدى العلماء أنفسهم[٦]. ومعنى هذا أن الزمان والمكان قد تطور مفهومها العلمي تطوراً

---

3. Jean Wahl : The philosophers way. ch. xi.
4. Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. P. 402.
5. Hempel, C.: philosophy of natural science, Introduction of philosophy series. ch. 5.
6. Zeller, E : Outlines of the History of Greek Philosophy. P. 53.

هائلاً من العصور القديمة إلى نيوتن إلى انشتاين إلى بدايات القرن العشرين .. وسوف نتناول الآن بعض المفاهيم العلمية للزمان والمكان من وجهة نظر الرياضة والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء والجيولوجيا [٧].

(أ) المفهوم الرياضي للزمان والمكان :

يمكن الرجوع بالمفهوم الرياضي للمكان والزمان إلى المدرسة الايلية وعلى وجه خاص إلى زينون الايلي : فقد ذكر أن الزمان والمكان ينقسمان إلى ما لا نهاية له من النقاط، والزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الآنات، وأن هذه النقاط وتلك الآنات ليست إلا كيانات تصورية أو تجريدية بحتة، وهي تمثل التصوير الرياضي بوجه عام، الذي ينظر إلى موجوداته بإعتبارها كيانات تجريدية أو رياضية خالصة من ابتداع العقل البشري. ومع أن زينون قد بنى على هذا حججه الشهيرة التي تثبت إستحالة الكثرة والحركة إلا أنه لم يلاحظ أغاليط براهينه وعلى وجه خاص الخطأ الجوهري الذي يخلط بين قابلية المكان والزمان للإنقسام وبين فكرة الانقسام اللامتناهي لهما [٨].. كما كان فيثاغورث ومدرسته لبنة ثابته في تأسيس المفهوم الرياضي للزمان والمكان، وذلك بتقريره هو ومدرسته أن العالم كله عدد. وأن الله نفسه عبارة عن عدد فهذه نظرة تجريدية للعالم والوجود.

والحق أن المفهوم الرياضي للمكان والزمان لا ينظر في مطابقة المكان والزمان للواقع أولاً، ومن ثم أصبح الزمان مقولة مجردة تجريداً مطلقاً، كما أصبح المكان كذلك. إن الزمان متصل متجانس مطلق، وكذلك المكان ومن حيث الخصائص يكون الزمان عند الرياضيين متصلاً فريداً واحدي البعد ويكون المكان متناظر الاتجاهات وله ثلاثة أبعاد.

لم يعد الزمان والمكان في المفهوم الرياضي أكثر من رموز صورية لا معنى لها

---

7. Ibid : ch. 7.
8 Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. P. 426

الا فى المعادلات الرياضية، كما تطورت الرياضة وأصبح هناك المكان المتعدد الاتجاهات بالاضافة إلى المكان ثلاثى الأبعاد، بل وإذا أضفنا بعد الزمان إلى المكان حصلنا على متصل الزمان والمكان أو المكان الزمانى رباعى الأبعاد. والوجود المتعدد الاتجاهات صورة من صور وجود المادّة أو الواقع المختبر فى العالم الخارجى، والوجود الثلاثى الأبعاد يظهر وجوده فى شتى أنساق الهندسة التى تتناول المكان بالدراسة(٩).

(ب) المفهوم الفيزيائى للزمان والمكان :

يؤكد المفهوم الفيزيائى الزمان والمكان على الأصل الفيزيائى بواسطة الرجوع إلى العالم الخارجى .. عالم الخبرة مستعينين بالمنهج العلمى القائم على الملاحظة ووضع الفروض والتجريب والاستقراء .. ومن هنا يكون الزمان والمكان مقولتين امبيريقيتين أو تجريبيين، تشتقان من التجربة، وتستمدان منها، قبل أى تدخل من عقل أو ملاحظ، وفى هذا قال منكوفسكى "Minkowski" أن نظرات المكان والزمان التى أود أن أعرضها عليكم إنبثقت من تربة الفيزياء التجريبيه، وفى هذا تكمن قوتها (١٠)، وعلى هذا النحو كان الفيزيائيون مضطرين «لأن يهبطوا بالزمان والمكان من أعالى جبال الألب أى من أوليتهما وقبليتهما إلى الواقع التجريبى لكى يضعونهما فى حالة صالحة للإستفادة. وهكذا أصبح الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى موضوعيين وواقعيين وخارجين عن العقل وأفكاره الفطرية القبلية.

ويمكن النظر إلى العالم الفيزيائى على ثلاث مستويات.

المستوى الأول : هو المستوى البشرى العادى للنظر. وهو ما يمكن أن نسميه بمستوى الكون الأوسط Midicosm.

المستوى الثانى : مستوى الكون الأكبر Macrocosm.

المستوى الثالث : مستوى الكون الأصغر Microcosm.

---

9. Ibid : P. 36.

10. A.D. Abro : The evolution of scientific Thought. P.432.

وبالنسبة إلى المستوى الأول فإن حواسنا العادية تطلعنا وتقودنا إلى زمان يتتالى واحدى البعد ولا سبيل إلى الرجوع فيه، وإلى مكان ثلاثى الأبعاد، أى أن التجربة ومجال الملاحظة والخبرة العادية تطلعنا على أن المكان والزمان مقولتان فيزيائيتان مطلقتان مستقلتان أو منفصلتان الواحدة عن الآخرى، المكان إمتداد متصل ثلاثى الابعاد، والزمان امتداد متصل واحدى البعد. وهكذا «يمكننا القول بأن اعتقادنا فى ثلاثية أبعاد المكان، وواحدية بعد الزمان يمكن تفسيره على أساس الخبرة الحسية»[١١] ويبين مارزينو وسميث إنبثاق فكرة «المتصل» هذه عن أساس حسى وواقعى فى المستوى الأول الذى نحن بصدده بقوله «أنه كلما لاحظ الانسان الكون المرئى حوله، فإنه لا يملك إلا أن يستنتج أن الحركة فيه تمضى على نحو متصل فطيران طائر من الطيور، أو سقوط حجر من الأحجار، أو حركة نجم من النجوم ... أو حتى حركة الانسان نفسه، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على التتابع المتصل من نقطة إلى أخرى»[١٢]، ويقول A. D. Abro في هذا المعنى «أن الاصوات أو الملموسات تتصل وتلج فى غيرها من أصوات وألوان وملموسات دون أية طفرات مباغتة، مجموع هذه الاحساسات المتصلة يكون ما نسميه متصلاً حسياً»[١٣].

أما المستوى الثاني وهو مستوى الكون الأكبر فإن التجربة تطلعنا على كون لا إقليدى (غير مسطح) لا ينفصل فيه المكان عن الزمان كمتصلين مستقلين بذاتهما كما كان الامر بالنسبة إلى المستوى الأول، وإنما تكشف لنا التجربة عن متصل الزمان المكانى أو متصل المكان الزمانى، وهو رباعى الأبعاد لأنه يشمل أبعاد المكان الثلاثة وبعد الزمان الواحد، أو بمعنى آخر أصبح متصلاً رباعياً من نقاط ثلاثية الأبعاد مقروناً بمتصل من الآنات واحدى البعد.

---

11. Marzenou & Smith philosophy : of physical seience in the 20 century from "The evolution of science (1936) PP. 385-386.
12. A.D. Abro : The Evolution of Scientific thought. P. 23.
13. Ibid : P. 29.

أما المستوى الثالث والأخير وهو مستوى الكون الأصغر فإنه يوجهنا إلى عالم غريب، يتمرد على كل تحديد أو تعيين زماني مكاني بالمقاييس العادية، انه يوجهنا إلى عالم ذرى لا يخضع لمسطرة أو ساعة أو إلى عالم الكترونات وبروتونات ويفلت من الحتمية والقوانين.

وهكذا يطلعنا المستوى الأول على مكان ثلاثى الأبعاد واحدى البعد، ويطلعنا المستوى الثانى على متصل رباعى الأعداد، بينما يوجهنا المستوى الثالث إلى عالم لا يخضع لمكان فيزيائى أو زمان طبيعى.

(جـ) المفهوم الفسيولوجى للزمان والمكان :

إذا كان مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى يرتبط بمحسوساتنا فإن مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفسيولوجى يرتبط بإحساساتنا.

وعلى هذا النحو يكون المكان فى حواسنا ومراكزها العصبية فى المخ أو الدماغ. يقول لالاند «يختلف المكان بإختلاف الاحساسات المرتفعة والمنخفضة، اليمنى منها واليسرى، والأفقى منها والرأسى، وكل حاسة من حواسنا تكون على هذا النحو مكاناً فسيولوجياً» (١٤). ومن هنا ذهب أرنست ماخ وبوانكاريه إلى التمييز بين مكان بصرى، ومكان لمسى، ومكان تذوقى ومكان شمى ومكان سمعى، كما تحدث وليم جيمس عن مكانية احساساتنا وذهب إلى أن احساساتنا كلها، وليس الاحساس البصرى وحده، تتصف بالتجسمية والمقدارية والامتداد» (١٥).

وعلى هذا النحو يكون المفهوم الفسيولوجى للمكان على عكس المفهوم الفيزيائى له، فبينما الأول داخلياً يكون الثانى خارجياً، وبينما يكون الأول متعلقاً بإحساساتنا يكون الثانى متعلقاً بمحسوساتنا.

ولكن أيمكن أن ينطبق هذا أيضاً على الزمان؟ أعنى أيوجد زمان بالمعنى

---

14. Laland : Vocabulaire philosophiqe et critique. PP. 215-216.
15. Jean Wahl : The philosopher's way (Quantity and Quality) P. 90.

الفسيولوجي؟ يجيب الفسيولوجيون بأن المركب العضوى البشرى فيه ما يشير إلى هذا، فالعضويات ممتلئة بالحركات الايقاعية كدقات القلب، والتقلصات الدورية، والحركات النفسية المتتابعة، وأن الطفل يشعر بآلام الجوع فى فترات دورية، كأنما هو ساعة مضبوطة يدق جرسها فى أوقات محددة. كما أن الحياة ذاتها وتنقلاتها من ميلاد إلى فترة شباب تشير إلى شيخوخة إلى زمان فسيولوجي. ويرى الفسيولوجيون أن الوراثة فى كل نوع ما هى إلا ذاكرة فسيولوجية أو بيلوجية تحتفظ بماضى الآباء والاجداد، وتتدخل فى تشكيل حاضر الأبناء والأحفاد، وتحديد مستقبلهم، وتعمل من خلال ذلك على ربط الماضى بالحاضر بالمستقبل بالمعنى الفسيولوجي. إن خطانا السوية تشير إلى تعاقب خطواتنا الواحدة تلو الأخرى فى الزمان، فإذا غيرنا ونوعنا فى ايقاع خطانا بحيث لا تصبح سوية شعرنا بجهد فسيولوجي. ومن ثم لا يلبث أن نرتد تلقائياً إلى خطواتنا السوية التى تتطابق مع التتالى المتجانس من آنات الزمان، ومن هنا يكون لدينا حاسة زمانية فسيولوجية أو زمان فسيولوجي.

(د) المفهوم الجيولوجي للزمان والمكان :

يقول راسكن Raskin فى كتابه «عوالم كثيرة منظورة وغير منظورة»[١٦] دعنا الآن نتساءل عن طول فترة الحياة ... والحق أن فترة الحياة مسألة نسبية، وتتوقف على عوامل كثيرة ولا شك أن المعادن والحيوانات والنباتات تمر فى مراحل أثناء وجودها.. منها مرحلة تمثل طفولتها ومرحلة تمثل شبابها، ومرحلة تمثل شيخوختها ولكل منها عمره الخاص به، فالرمال على شاطىء البحر هى الحبيبات التى تتولد منها صخرة من الصخور، بينما يتمثل شباب الصخرة فى قطعة من الصخر الرملى، وأما قطعة الكوارتز وهو صخر رملى صلب فيمثل شيخوخة الصخرة. أى أن كل مرحلة من مراحل تكوين الصخرة يمثل فترة من فترات

16. Edith Raskin : Many worlds Seen-and unseen : published by David Mack uy Company, NewYork. 1954. Ch. I.

عمرها ... وليس من اليسير لنا أن نكون فكرة عابرة سريعة عن الزمان الجيولوجى، لأن كل لحظة تمر لها أثر فى التئام حبات الرمل فى قاع المحيطات مثلاً لتعمل على تكوين صخرة فى المستقبل، ولكن هذا يأخذ وقتاً طويلاً جداً، فلا تكفى ملايين السنين لكى تصبح الصخرة غاية فى الصلابة بالية القدم. والوقت الذى يأخذه الجنس البشرى ليتطور وينتقل من حياة الكهف إلى عصرنا الذرى ليس إلا مجرد شريحة ضئيلة من الزمان الجيولوجى.

إن الزمان الجيولوجى هو الزمان الذى بدأ مع تكون الكرة الارضية إلى الأن، وهو يمكننا من الكشف عن زمانية الكون بأسره، وكل كياناته من حيث البنية والتكوين، بإعتبارها كيانات زمانية أو تاريخية حية، نامية، يلفها التطور الشامل، وتحتضنها الصيرورة الكونية الخلاقة. والمكان الجيولوجى وفقاً لهذا التفسير هو المكان التكوينى أو البنيوى، فالموجودات على تنوعاتها وإختلافاتها تتشكل وتتكون ليس فى زمان فقط وإنما فى بنية مكانية ذات مقدار وإمتداد وأبعاد ومواقع وإتجاهات.

وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر بأن جميع الأشياء والموجودات زمانية مكانية البنية والتكوين ، لا نستطيع أن نفصل فيها بين مكانها البنيوى وبين زمانها البنيوى أو التكوينى. وهنا يوصلنا هذا المفهوم الجيولوجى إلى زمان مكانى أو مكان زمانى تتشكل إبتداء منه وتتطور كل الأشياء وكل الموجودات.

* * *

٢- المفهوم الفلسفى أو الميتافيزيقى للزمان والمكان

وإذا كان المفهوم العلمى للزمان والمكان قد تناولهما بإعتبارهما راجعين للواقع أو الخبرةالحسية أو التجربة، فإن المفهوم الميتافيزيقى يتناولهما بإعتبارهما مقولتين أوليتين قبليتين عند العقليين والمثاليين، وبإعتبارهمامقولتين وجوديتين بالمعنى

الامبريقى وبالتالى موضوعيتين عند الواقعيين. ولقد رأى كثير من الفلاسفة أن الزمان والمكان مقولتان مستقلتان منفصلتان الواحدة عن الآخرى : المكان هو نظام وجود الأشياء معاً أو تساوقهما فى الوجود Co-existence، والزمان هو نظام تتابع الأشياء Succesion أو تعاقبهما فى الوقوع، بينما ذهب آخرون ومنهم صمويل الكسندر إلى الربط بين الزمان والمكان فى وحدة لا تنفصم هى متصل الزمان المكانى أو متصل المكان الزمانى (١٧). وهذا الزمان المكانى أو المكان الزمانى عنده هو الاصل والمادة الأولى التى تتشكل منها كل الموجودات. وهكذا تباينت الآراء حول الزمان والمكان بين الفلاسفة، كل يدلى بدلوه حسب تأمله ومذهبه ونسقه الفلسفى، ولا غرابة فى هذا فالاختلاف طابع الفكر الفلسفى الأصيل، ولا يراد للفلاسفة أن يكونوا نسخاً متكررة لبعضهم البعض.

ففى الفكر الفلسفى القديم يطالعنا أفلاطون Plato بأن المكان غير حقيقى، وهو الحاوى للموجودات المتكاثرة، ومحل التغير والحركة فى العالم المحسوس عالم الظواهر غير الحقيقى، كما أن الزمان فى عالمنا المحسوس هذا غير حقيقى أيضاً، ان عالم المثل عنده الفوق حسى لا مكانى لأنه مثالى أو روحى، وهو لا زمانى بمعنى زماننا الأرضى، إنه أزلى أبدى. إن زماننا الارضى ليس إلا ظلالاً لزمان حقيقى أزلى وأبدى عند أفلاطون (١٨).

أما أرسطو Aristotle فقد عرف الزمان بأنه مقياس أو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، ومعنى هذا أن الزمان يرتبط بالحركة من حيث أنه يعد السابق واللاحق منها أما المكان عنده فهو السطح الباطن المماس للجسم المحوى وهو على نوعين : خاص : فلكل جسم مكان يشغله، ومشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر.

وفى الفكر الفلسفى الحديث نجد ديكارت Descartes يعطى إهتماماً خاصاً

---

(١٧) انظر كتاب الكسندر :

Alexander, S. : Space-Time and Deity.

18. Zeller, E. :Outlines of the history of Greek philosophy. P. 150.

للمكان وبخاصة فى كتابة قواعد المنهج، حيث يقرر فى القاعدتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ضرورة أرجاع الموضوعات لدى دراستها إلى مقادير يمكن قياسها وحسابها والمقارنة بينها وضرورة إرجاع هذه المقارنات إلى متساويات. ويكون ذلك بتبسيط المقدار الطبيعى، دون الاكتراث بخواصه الكيفية، فيبقى لدينا الامتداد الهندسى ثلاثى الابعاد، ولما كان المقدار الطبيعى إمتداداً هندسياً، ولما كان يتغير ويتحول، فإن تغيره يكون حركة ديناميكية، أى حركة فى المكان. وإذن «فليس الجسم وليست المادة شيئاً غير هذا الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن» [١٩] والذى يتغير تغيراً ميكانيكياً أى فى مكان. إلا أن ديكارت رغم إحتفاظه للموجودات الخارجية بهذه الحقيقة فإنه يذكر فى التأمل الثانى أننى «... لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن إنسانى» [٢٠]، ومعنى هذا أن المكان عند ديكارت هو فكرة فطرية من أفكار العقل، فإن لم يكن لدينا الأفكار المسبقة الفطرية عن الدوائر والمثلثات فإننا لن نكتشفها أبداً ولن نعرفها فى عالم الخبرة الحسية أو العالم الخارجى.

ويتصور ديكارت الزمان على غرار المكان، ولكن الزمان صنو المكان هنا ما هو إلا الزمان الطبيعى الآنى، زمان الموجودات الظاهرية فى العالم الخارجى، الزمان المنقسم إلى آنات والذى نقيس به الحركة، ذلك أن ديكارت يستخدم الزمان بمعنى آخر هو المعنى النفسى، خصوصاً فى الدليل الثانى على وجود الله، حيث ينتقل فيه من الانسان الذى يحيا فى الزمان، زمان النفس، إلى أساسها وهو الله، والنفس جوهر مفكر ... وإذن فليست إمتداداً أو شيئاً مما ينطوى فى فكرته على الامتداد، لأن الفكر عند تحليله لا يشتمل على شىء من الامتداد، كما أن الامتداد لا ينطوى عل شىء من الفكر [٢١]، والأنا المفكر لا يتحقق إلا فى اللحظة الحادسة للأبدية أو الحدس بالأبدية الخارجة عن الزمان الطبيعى.

---

(١٩) عثمان أمين ك ديكارت ، ص ٢٢٠.

(٢٠) ديكارت : التأملات، ترجمة عثمان أمين، ص ٨٤.

(٢١) عثمان أمين، ديكارت، ص ١٥٥.

إن المكان والزمان عند ديكارت على هذا النحو مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال : المكان هو الامتداد الهندسي ثلاثي الابعاد، والزمان، زمان طبيعي وزمان النفس أو الزمان الحسي.

أما ليبنتز Leibnitz فلقد ذهب إلى أن المكان غير حقيقي وإنما هو مجرد نظام ترتيب المونادات Monads وتنظيم أوضاعها وتساوقها في الوجود، كما أن الزمان ليس أكثر من مجرد نظام تعاقب للظواهر أو الحادثات. أما سبب هذا النظام فهو الله أو المونادة الأعظم Great Monad الذى قرر منذ الأزل هذا النظام وفقاً لنظرية ليبنتز عن سبق التوافق Pre-established Harmony [٢٢].

أما كانت Kant فقد جعل الزمان والمكان غير موجودين خارج تمثيلاتنا. يقول كانط «أن الزمان والمكان مع ما يملأهما من ظواهر في عالم المحسوسات لا وجود لهما خارج تمثيلاتنا» [٢٣] وفي نقد العقل النظرى الخالص يجعل كانط الزمان صورة من صورتي الحساسية الصورية بينما يحتل المكان الصورة الأخرى منهما. والزمان والمكان عند كانط صورتان أوليتان apriorie قبليتان ولا يرجعان بحال إلى العالم الخارجي وما تكتسبه من معارف منه أي أنهما ليسا بعديان، إنهما من الافكار والقوالب الفطرية الموجودة في العقل، أو ضمن الاطارات الفارغة التي تمتلىء من الخارج بواسطة الحواس.

أما هيجل Hegel فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فقد أعطانا فلسفة ديالكتيكية، أو حركية، تسير الحركة فيها على نحو ثلاثي. يقول رسل لقد كان جدل هيجل ثلاثي الحركات [٢٤] فكل حقيقة وكل واقع عند هيجل له ثلاثة مظاهر أو مراحل [٢٥] كما أنه ربط ديالكتيكة بالثلاثية [٢٦]، وبالفعل فإننا نجد

---

(٢٢) للمزيد من الاحاطة بموقف ليبنتز يمكن الرجوع إلى كتاب «ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية» للمؤلف، وفي خاتمته الترجمة الكاملة لمقالة ليبنتز بالمونادولوجيا.

23. Kant : The prolegomena to any future metaphysics. P. 52.
24. Russell, B. : A history of western philosophy ch. xxii. P. 758.
25. Encyclopaedia Britinnica. Vol. II. P. 382.
26. Findlay, J. N. : Hegel. are examination ch. iii. P. 63.

هيجل يقسم نسقه الفلسفى إلى أقسام ثلاثة : أولاً المنطق، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها، ثانياً : فلسفة الطبيعة وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها، وثالثاً فلسفة الروح : وهى علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها (٢٧). أما الجدل أو الديالكتيك الهيجلى فإنه ينتقل من الفكرة Thesis إلى النقيض Antithesis ثم إلى المركب منهما Synthesis.

وفيما يتعلق بنقطتنا قيد البحث فإن هيجل يخصص الجزء الثانى من فلسفته (وهو فلسفة الطبيعة) للحديث عن الزمان والمكان، وهو يرى أن الطبيعة تبدى فى شكل إيجابى هو المكان Space وطبقاً لديالكتيكه يجب أن ننتقل إلى النقيض ونقيض ما هو إيجابى (المكان) هو الزمان الذى يكون هنا سلبياً ولا يمكن أن نتوقف عند الفكرة (المكان) ونقيضها (الزمان) بل يجب أن نصل منهما إلى الفكرة المركبة وهى عنده الحركة، فكأن الحركة هى جماع المكان والزمان وفكرتهما المركبة. وهذه الثالوثية المرتبطة تمثل الميكانيكيات ونقيض الميكانيكيات الطبيعيات والفكرة المركبة منهما هى العضويات، وهكذا نسير فى طريق الجدل حتى نصل أخيراً إلى المطلق.

ولقد ذهب شوبنهور Schopenhouer فى كتابه «العالم كارادة وفكرة» إلى أن كل ما هو موضوع للمعرفة، وبالتالى العالم كله، «ليس إلا موضوعاً بالنسبة إلى الذات، ومدركاً بالنسبة لمدرك فالعالم فكرة، ويصدق هذا على الماضى والحاضر والمستقبل، كما أنه يصدق على الزمان والمكان، وهما اللذان لا تنشأ كل تنوعات وتكثرات عالم الظواهر إلا بهما» (٢٨). والمكان والزمان عند شوبنهور صورتان للمعرفة لا تقومان اذن بالذات العارفة، أو مقولتان معرفيتان وشرطان عقليان للمعرفة والإدراك فهما أوليان قبليان غير تجريبيين.

---

27. Wallace : The logic of Hegel. PP. 28-29.
28. Schopenhour ; The world-as will - and Idea (London). 1907.

أما برادلى Bradley فلقد قرر أن الزمان والمكان غير حقيقيين بل هما مجرد مظهرين ينطويان فى ذاتهما على التناقض الذاتى «فنحن لا نكاد نعرف ماذا يعنى المكان، وإذا كان الامر كذلك فمن المؤكد أننا لا نستطيع أن نقول أنه أكثر من مظهر» (٢٩)، كما أن نفس الأمر ينطبق على الزمان هل هو متصل أم منفصل؟ هل يرتبط بالقبل أو بالبعد؟ أم أنه فى ديمومة مستمرة؟ هل يرتبط بالمكان أو لا يرتبط به؟ وينتهى برادلى بصدد الزمان إلى قوله «وهكذا فإن الزمان مثل المكان قد يظهر بوضوح شديد أنه ليس حقيقياً، بل أنه مظهر متناقض» (٣٠) إن الزمان والمكان والطبيعة والعالم وكل شيء مجرد مظاهر متناقضة داخل الحقيقة المطلقة أو المطلق.

ولكن نظرية النسبية Theory of Relativity وحدت توحيداً كاملاً بين الزمان والمكان، وقد قرر هرمان منكوفسكى فى عبارة مأثورة له هذا المعنى بقوله : لقد أصبح المكان فى ذاته مجرد ظلال، وكذلك أصبح الزمان ، وأن الاتحاد بين الاثنين فقط هو الذى يصبح له وجوداً مستقلاً. وهذا الاتحاد هو الذى أطلق عليه المتصل الزمانى المكانى Spece-Time (٣١). وهذا المتصل الزمانى المكانى سيكون رباعى الابعاد وهو يمكننا كما يقول أنشتاين من تحديد موقع كل الحادثات التى يشكل مجموعها تاريخ العالم الفيزيائى تحديداً دقيقاً.

أما الفليسوف الفرنسى الكبير هنرى برجسون Henri Bergson فلقد أمدنا بفلسفة عن الزمان والمكان تختلف عن الفلسفات السابقة فهو يرى : أنه لا وجود إلا بالزمان وعلى أساس الزمان، سواء أكان الوجود هو وجود النفس أو الوجود العالمى بأسره. وواضح أن الزمان الذى يعنيه برجسون هنا هو ما أسماه بالديمومة Duree ومن هنا يكون الزمان أو الديمومة مقولة وجودية وليست مقولة معرفية كما كان الأمر عند شوبنهور أو كانط.

29. Bradley, F. H. ; Appearance and Reality. Oxford. P. 32.
30. Ibid ; P. 36.
31. Encyclopaedia Britanica. Vol. 21. PP. 103-105.

إن الزمان الحقيقي هو الزمان الحي المشخص .. زمان الواقع النفسي في الذات الشاعرة التي تحدسه النفس وتحياه تجربة باطنة، فهو ذاتي من هذه الجهة ولكن ذاتيته وجوديه وليست معرفية كما أسلفنا.

وينبغي أن نميز عند برجسون بين هذا الزمان الحقيقي الذى هو ديمومة الوجود النفسي، وبين الزمان الخارجي الذى نتصوره على غرار المكان في حين أنه يجب تخليصه من المكان. ونستخلص من هذا أن المكان ليس على نفس المستوى من الأهمية كالزمان، بل إن برجسون ينتقد بشدة الزمان المكاني الذى نادت به نظرية النسبية ويرى أن الزمان متباين تماماً عن المكان فبينما الأول ممتد وكيفي يكون الثاني ممتداً وكمياً. كما يرى برجسون أن الزمان المكاني ليس حقيقياً لأنه زمان سكوني استاتيكي يقبل القسمة، في حين أن زمان الديمومة.. الزمان الحقيقي فهو زمان تطوري حركي حي لا يقبل القسمة.

وهذا الزمان الحقيقي – زمان الديمومة – نصل إليه عن طريق الحدس لأن الديمومة إتصال كيفي وجودي وليست مرتبطة بالرياضة أو التجريد ... إنها إتصال غير منقسم .. إنها تاريخية وتقدمية وتطورية وكيفية وخلاقة، كما تتصف بالجدة المستمرة ولا يمكن ردها إلى أبسط منها.

ولا يمكننا أن نتتبع الزمان والمكان في الفلسفة الوجودية برمتها، نظراً لتشعباتها وتعدد أعلامها، وسوف نقتصر هنا على دراسة الزمان والمكان عند كيركجارد Kierkegardوهيدجر Heidegger وسارتر Sarter وقد أجمع هؤلاء على أن الحالات النفسية ... حياة الذات الوجودية الشاعرة .. حياتها الفردية المشخصة تقوم على آنات الزمان الثلاث : الماضي والحاضر والمستقبل على إختلاف فيما بينهم.

فبينما أكد كيركجارد على أهمية اللحظة التي هي عنده أساساً اللحظة الدينية لحظة الحلول الديني، نجد هيدجر قد أدرك التمايز بين اللحظات الوجودية الثلاث التي تكون زمانية،الوجود النفسي إلا أنه يعتبر الحاضر لحظة تتكون وتتشكل بواسطة

الماضى والمستقبل، فالحاضر الوجودى أو الشعورى نزوع نحو المستقبل، وهو يتحدد في الوقت نفسه بالماضى، أما سارتر فلقد خالف هيدجر وقرر أن وجود الذات لا يمكن أن ينحصر فى ماضيها إذ الماضى لا وجود تنبذه الذات.

أما المكان عند الوجوديين فهو مقولة وجودية كالزمان، وليست مقولة عقلية أو مجرد إطار فكرى ينتظم الموجودات، إلا أن الزمان نسيج الوجود النفسى، أو الوجود الشعورى المشخص، فالوجود زمانى، والزمانى وجودى (٣٢).

ولقد أصبح الزمان والمكان عند الماركسيين موضوعيين، لا ينفصلان عن المادة بل إن المادة ذاتها ليست إلا مجلى تتبدى فيه كليتهما وعموميتهما. المكان ثلاثى الأبعاد والزمان واحدى البعد، يعبر المكان عن تواجد الأشياء المادية فى تقارن، وتجاور، ويعبر الزمان عن تتابع الأشياء وتتاليها وجدليتها المادية، والحركة عند الماركسيين وأصحاب المادية التاريخية والمادية الجدلية هى ماهية الزمان والمكان. فليس ثمة إنفصال بين المادة والحركة والزمان والمكان.

وهكذا يصبح الزمان والمكان عند الماركسيين مقولتين للوجود الموضوعى الشيئى المادى، وهما صورتان جدليتان الطابع، تاريخيتان المسار، لا تنفصلان عن المادة والحركة، وما الزمان والمكان العقليان إلا مشتقان من الزمان والمكان الماديين ويحملان خصائصهما الديالكتيكية المادية لأن العقل ذاته ما هو إلا ناتج من نواتج المادة.

وهكذا يتضح مدى إختلاف الفلاسفة فى النظر إلى الزمان والمكان: فمن زمان ومكان غير حقيقيين إلى زمان ومكان هما كل الحقيقة، من زمان ومكان منفصلين إلى زمان ومكان مرتبطين، من زمان ومكان استاتيكيين إلى زمان ومكان ديناميكيين جدليين، من زمان ومكان معرفيين إلى زمان ومكان وجوديين، من زمان

---

(٣٢) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب هيدجر عن Existence and Being (Chicago 1949) فهو بمثابة تقديم طويل عن حياة هيدجر ورأيه فى الوجود والزمان.

كيفي إلى زمان كمي، ومن زمان روحي إلى زمان مادى، من زمان أولي إلى زمان بعدى، وكذلك الامر بالنسبة إلى المكان.

٣- المفهوم السوسيولوجي للزمان والمكان

ولقد حاول علماء الاجتماع والانثروبولوجيا إيجاد مفهوم آخر للزمان والمكان وذلك بإرجاعهما إلى مصادر وأصول سوسيولوجية، فلقد وجد دوركايم Durkheim أن مقولات الفكر إجتماعية المصدر، فلقد ولدت مقولات الفكر، ومن ضمنها مقولة الزمان ومقولة المكان، في باطن الدين، ونشأت عن الدين فهى اذن نتاج للفكر الدينى، والدين خير ما يمثل المجتمع، إذ أنه ظاهرة إجتماعية من الطراز الأول، نشأت عن المجتمع ، ومن هنا كان ما ينشأ عنها إجتماعى الأصل بالطبع ومن ثم فمقولات الفكر إجتماعية (٣٣).

كما يذهب موريس هاليفاكس Hallwacks إلى أن الزمان والمكان إطاران إجتماعيان للذاكرة حيث يكونان الاطار الذى تختزن فيه الذكريات الاجتماعية، وبمعنى آخر يصبح الزمان والمكان شرطين ضروريين لحفظ التراث الثقافي أو الحضارى للمجتمع الانسانى (٣٤)، ومن هنا ينتهى هاليفاكس إلى إرجاع الزمان والمكان إلى أصول إجتماعية.

كما ذهب رادكليف براون بعد دراسته لمجتمع الاندمان Andeman إلى أن الزمان مرتبط من حيث الأصل والنشأة والطابع والمعنى بالحياة الاجتماعية مشبعاً بعناصرها (٣٥) اما ايفانز بريتشارد فلقد انتهى من دراسته لمجتمع النوير Nuer إلى تقرير وجود الزمان البنائى Structural time من جهة والزمان الايكولوجى Ecological Time من جهة أخرى. والزمان الأول يرتبط بالنسق البنائى

---

33. Durkheim, E. : Les formes Elémentairs de la vie Religieuse (Paris 1912). PP. 12-14.

34. Hallwacks, M. : Le cadre cociaux de la Memoire (Parise 1935).PP. 27-28.

35. Radcliff Browen : Andaman Islanders (Free press 1948). P. 332.

للمجتمع، أما الثانى فإنه يرتبط بزمان الطبيعة وفقاً لفصول السنة والأشهر القمرية وتتابع السنين [٣٦].

أما المكان فقد رفض دوركايم المفهوم التصورى للمكان عند الفلاسفة، لكونه إطاراً صورياً فارغاً من المحتوى الواقعى الحى وتجانسه الذى لا يسمح بالتحديدات فيه، وينادى بمكان سوسيولوجى يقبل التقسيمات لكونه غير متتابع ويسمح لنا بتحديد الاتجاهات والمواضع وكذلك متابعة علماء الإجتماع والأنثروبولوجيا.

ومتصل الزمان المكانى عند الاجتماعيين ليس رباعى الأبعاد كما هو الأمر عند بعض الفلاسفة وعند أصحاب النظرية النسبية ولكنه زمان مكانى ذو بعدين هما زمن المجتمع أو الزمان الاجتماعى ومكان المجتمع أو إجتماعية المكان .. وهذان البعدان يحددهما تنظيم المجتمع أو بنيته وما يرتبط بهما من أنساق ونظم وعلاقات وقيم.

٤- المفهوم الدينى للزمان والمكان

وبظهور الأديان السماوية، ظهر مفهوم جديد للزمان والمكان ... مفهوم أكثر رحابة وأعظم إتساعاً بزمن خالد ومكان آخر غير الذى نحياه فى عالمنا هذا. كما ظهرت مشكلة مرتبطة بمفهومى الزمان والمكان بالمعنى الدينى وهى مشكلة المصير، فلقد بينت المسيحية أن الزمان ينقسم إلى زمن ينطوى على ماضى بدأ من خلق آدم حتى هبوطه على الأرض، وزمن ينطوى على فترة ممتدة من الهبوط إلى فداء المسيح، ومستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التاريخ.

وقد جاء الإسلام بأكمل وأشمل مفهوم للزمان والمكان على الإطلاق، ويمكننا القول بأن الصورة الإسلامية للزمان والمكان قائمة على أساس من القسمة الدينية الثنائية للعالم إلى عالمين : عالم الآخرة وعالم الأولى، دار البقاء ودار الفناء،

---

36. Evans Prichard : The Nuer (Oxford-clarenon press 1950) PP. 99-100.

في العالم الأول خلق الله آدم وفي الجنة الأولى كان وزوجه بحيا «فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى» [٣٧]، وكانت خطيئة آدم وحواء وهبوطهما إلى دار الفناء، وبعد أن تكاثر الناس أرسل الله لهم الرسل «ثم أرسلنا رسلنا تترا» [٣٨] ثم كانت البعثة المحمدية آخر الرسالات، ومن إتبعها دخل الجنة ومن خالفها كان مصيره النار، وذلك يتم كله في يوم الحساب «واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله، ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون» [٣٩].

هنا نتابع تاريخية الزمان من ماضي الخطيئة الأولى لآدم إلى الهبوط إلى الدنيا إلى البعثة المحمدية إلى يوم الحساب، وهذا الزمان زمان ديني أبدي خالد. إلا أن القرآن الكريم أشار إلى الزمان الطبيعي الفيزيائي من ناحية، والزمان الذاتي للوجود الفردي من ناحية أخرى، وبصدد الزمان الأول يقول عز وجل «إن عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض» [٤٠]، كما يقول سبحانه «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون» [٤١]. ففي الآيات السابقة نجد السموات والأرض زمانية البنية تخضع للحساب يقول عز وجل «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب» فالدنيا إذن زمنية مكانية البنية تحسب بالسنين والشهور والأيام، ومواضعها خلقت على أبدع نظام ممكن.

وفيما يتعلق بزمان الوجود الفردي نجده سبحانه وتعالى يقول : «ولقد خلقنا

---

(٣٧) سورة طه آية ١٢٠.

(٣٨) سورة المؤمنين آية ٤٤.

(٣٩) سورة البقرة اية ٢٨١.

(٤٠) سورة التوبة آية ٣٦.

(٤١) سورة يس آيات ٣٧ - ٤٠.

الإنسان من سلالة من طين، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم أنكم يوم القيامة تبعثون» [٤٢]. ويمكننا هنا أن نتبين ترابط الزمانية الفيزيائية بزمانية التكوين الخلقى للوجود الإنسانى أو الزمان الفسيولوجى.

والمكان يتخذ المعنى الدينى هنا فى الإسلام، إن المكان هنا مرتبط بالشعائر ولا فضل لمكان على آخر إلا تلك الأمكنة التى شرفها الله بقدسية خاصة مستمدة من الدين «جعل الله الكعبة البيت الحرام قيام للناس..» [٤٣]، «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا وإتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع والسجود» [٤٤]. «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو إعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم» [٤٥]. والمكان فى الإسلام علاوة على هذا مكانان : مكان دنيوى، ومكان أخروى هو الجنة.

وهكذا فإن الزمان والمكان بالمفهوم الدينى مقولتان دينيتان وجوديتان وهما دينيتان من حيث الطابع والقيمة وهما وجوديتان من حيث تعلقهما بالبنية الوجودية للإنسان وقيمته ومصيره. ولقد إهتم الإسلام بالوجود الفردى ومصيره، وحل صراعات هذا الوجود بين التناهى الزمانى والمكانى له وبين اللاتناهى والخلود، وحل مقولات الايمان والتقوى والصبر والإحسان محل مقولات القلق والخوف والفزع والجزع.

* * *

(٤٢) سورة المؤمنون آيات ١٢ – ١٦.

(٤٣) سورة المائدة آية ٩٧.

(٤٤) سورة البقرة آية ١٢٥.

(٤٥) سورة البقرة آية ١٥٨.

٥- المفهوم الفنى للزمان والمكان

ومن هذا المنظور يستخدم الفنان شاعراً أو أديباً أو نحاتاً أو رساماً أو موسيقياً ... إلخ لغة الزمان والمكان لكى يعبر عن تجربة زمانية أو مكانية، فالشعر مثلاً ما هو إلا محاولة للتعبير عن لحظات من الزمان النفسى أو الديومة الشعورية ... أو هو محاولة لإلتقاط إيقاعة من إيقاعات ديمومة الحياة من خلال تجربة ذاتية أو زمانية نفسية. كما أن الموسيقى تعبر عن ألحان عشناها بوجداننا نسينا فيها زماننا ومكاننا .. وهكذا ينظر الفنان إلى الزمان والمكان بإعتبارهما قالبين فنيين يصوغ فيهما فنه أو يتعالى عنهما إذا شاءت له قدرته الإبداعية الفنية.

٦- المفهوم الذوقى أو الصوفى للزمان والمكان

وزمان الصوفية هو زمان ذوقى أو عشقى .. هو زمان الاحوال والمقامات النفسية هو زمان كيفى لا أثر فيه لزمان كمى أو تصورى أو فيزيائى. إنه محاولة للتخلص من كل آثر للزمان الكمى والفيزيقى، والعلو دائماً فوق هذا الزمان المحدد المتناهى إلى زمان فوق طبيعى أو لا زمانى إن صح القول ... زمان لا متناهى .. وهو الأبدية أو الاتحاد بالله بحدس مباشر.

إن المتصوف يبدأ بنبذ الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى أو التصورى، ثم يحاول الفناء فى زمان ومكان الذات نفسها، أما فى البقاء للحظة الفوق زمانية، وآما بالالتقاء بلحظة ومكان الآبدية. إن الزمان والمكان الطبيعيان والموضوعيان يصارعان زمانية الذات المتعالية على معارج الوجود الروحى. وهنا تكون مجاهدة النفس دائماً للتخلص من كل أثر لهذا الزمان وهذا المكان أو هذا الزمان المكانى والعلو عنه لبلوغ الحقيقة فوق الزمان وفوق المكان.

٧- المفهوم الاسطورى للزمان والمكان

وفى عطلة العقل والعلم والدين يسود الخيال وروح السحر، وهنا كان إغراق العالم اليونانى القديم فى تفسير الظواهر الطبيعية والكونية وفق نواميس فوق طبيعية

تتمثل فى آلهة أسطورية تعيش فوق جبال الألب. لقد صورت الأساطير القديمة كرونوس آلة الزمان لبناء للسماء، وصورت هذه الاساطير كرونوس يلتهم أبناءه. ومعنى هذه الأسطورة هو إستيعاب الزمان لكل الأحداث كذلك إمتلأت الالياذة والأودسة بأساطير تحيط بالزمان والمكان.

وفى عالم الأسطورة تسقط الأبعاد المكانية وتتهاوى قيود الجسمية كما تتلاشى اللحظات الزمانية لتسبح فيه بأجنحة السحر المعجز خيالات وكيانات تطوى المسافات والأبعاد بلا قيود وحدود وتعانق فى ساحة الخلود أزليتها وسر مديتها اللامتناهية. لقد حاول الانسان بالاسطورة أن يتغلب على تناهى الزمان خصوصاً إذ وانته الشيخوخة، وعلى تناهى المكان الذى يقيده، فإنتهى إلى زمان خيالى ومكان أسطورى يسبح فيهما بخياله، ويحلق بواسطتهما فى سماء لا متناهية الأفق، غيبية الاتجاه والمدى.

٨- مفاهيم أخرى للزمان والمكان

وهناك مفاهيم أخرى عديدة للزمان والمكان، منها المفهوم التاريخى الذى يتجه إلى دراسة الزمان الانسانى وخصوصاً ما يتعلق منه بالماضى كما يتجه إلى دراسة المكان الذى وقعت عليه الحادثات التاريخية. ومنها المفهوم الجغرافى فالجغرافيا علم من علوم المكان يقوم بوصف المكان ودراسة طبيعته وخصائصه وعلاقته بسطح الأرض وآثاره على الانسان، ويتحدث الجغرافيون عن مكان إقتصادى ومكان إستراتيجى ومكان حضارى ومكان تاريخى دينى ... إلخ ومنها المفهوم الاقتصادى فالعملية الاقتصادية تقوم أساساً على العلاقة بين الزمان والمكان كعنصرين طبيعيين. وهدف الاقتصاد هو الحصول على أكبر قدر من الانتاجية فى أقل وقت ممكن. ومنها المفهوم التخطيطى فالتخطيط يعتمد على الخطة وهذه قد تكون طويلة المدى أو قصيرة المدى زمانياً كما يعتمد على ما يتيحه المكان من إمكانيات. ومنها المفهوم السياسى إذ السياسة تتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية ... إلخ.

٩- رأينا في حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقتها

ولنا أن نتساءل الآن أى هذه المفاهيم حقيقى وأيها غير حقيقى؟ الحق أنه رغم تغير المفاهيم المرتبطة بالزمان والمكان ورغم تعددها وتشعبها على نحو ما أسلفنا. فإننا لا نستطيع أن نقول أن هذا حقيقى وذاك غير ذلك، إنها منظورات مختلفة أو وجهات نظر متباينة لحقيقة واحدة هى حقيقة الزمان والمكان. ومهما تنوعت الآراء وإختلفت الأفكار فإن هذا لا يعنى تنوعاً فى الزمان أو إختلافاً فيهما، إنهما حقيقة قائمة مهما تباينت الآراء حولهما، وتعددت الأفكار بصددهما، إنهما حقيقة واقعة مهما إختلفت وجهات النظر التى تقتطع منهما أجزاء وتركز عليها تماماً كالانسان فهو حقيقة واحدة واقعة مهما تعددت وجهات النظر إليه.

ثانياً

الزمان المكانى عند صمويل الكسندر

(١٨٥٩ - ١٩٣٨)

يحاول صمويل الكسندر تفسير كل المشكلات الأساسية فى الفلسفة، ومحاولة حلها بواسطة مفتاح الزمان والمكان، وهو يرى أن الزمان المكانى Space-Time أو المكان الزمانى Time-space هو الذى تتشكل عنه كل الموجودات وكل الأشياء بكيفياتها المتباينة، فالوجود زمانى مكانى أو مكانى زمانى، كما أن الزمان المكانى أو المكان الزمانى وجودى. وسوف نحاول أن نعرض لميتافيزيقا الكسندر فى الزمان والمكان كما عرضها هو فى كتابه الرئيسى «المكان والزمان والألوهية» Space-Time and Deity (*) فنتحدث كما تحدث الكسندر عن

(*) يعتبر هذا الكتاب أساس ميتافيزيقا الكسندر كلها، وهو عبارة عن مجموع محاضراته التى ألقاها فى Glasgo بجمهور Gifford فى ما بين عامى ١٩١٦ ، ١٩١٨ والكتاب ينقسم إلى مجلدين، والمجلد ينقسم بدوره إلى كتابين صغيرين فالكتاب الأول من المجلد الأول يدور حول الزمان المكانى

=/=

الزمان المكانى الفيزيائى Physical space-time أولاً ثم نتناول الزمان المكانى العقلى Mental space-time ثانيـاً ونعـرج ثالثـاً على الزمـان والمكان الرياضـيين Mathematical space and time ثم نتناول طبيعة المقولات Nature of categories وهى عند الكسندر بمثابة كيفيات أساسية للزمان المكانى : كما نعرض أخيراً لتصور الكسندر عن الألوهية Deity من منظور الزمان المكانى.

١- الزمان المكانى الفيزيائى

يقول الكسندر أن المكان والزمان كما تقدمهما الخبرة المعتادة هما ما تعارف عليهما بمصطلحى الامتداد Extension والديمومة Duration وهما على هذا النحو كيانان أو صورتان للوجود، الأول منهما تشغله الأجسام والثانى تشغله الحـادثات فى زمـان أو لحظات. وهذه الحـادثات إمـا أن تكون خـارجيـة Externalفيزيائية أو عقلية داخلية Mental. ثم يذكر الكسندر أنه سوف يتناول الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى أولاً تاركاً تناوله للزمان والمكان بالمعنى العقلى إلى ما بعد. وأنه حينما يتناول المعنى الفيزيقى للزمان والمكان فلابد من أن ينظر فيهما فى ذاتهما، وأن يتناولهما فى تجرد تام عن الأجسام التى تشغل المكان وعن الحادثات التى تشغل الزمان ثم يقرر أن النظر المجرد للمكان والزمان يمثل صعوبة عاتية، وربما أعتبره البعض نظراً غير مشروع Illigitimate، وذلك لأننا تعودنا ألا ننظر إلى الزمان والمكان فى ذاتهما بغض النظر عما يشغلهما بل إن عاداتنا العملية توجهنا دائماً نحو دراسة ما يحويهما الزمان والمكان من حادثات وأجسام[1].

=/=

Space-time بينما يدور الكتاب الثانى منه حول طبيعة المقولات Nature of Categories أما الكتاب الثالث (الأول من المجلد الثانى) فهو يدور حول نظام ومشكلات الوجود الامبيريقى The order and problems of Empirical بينما يدور الكتاب الرابع (الثانى من المجلد الثانى) حول الألوهية Deity .

1. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 3.

ولقد قرر برادلى أيضاً شيئاً قريباً من هذا حينما قال من بواعث مختلفة وأن المكان الفارغ – المكان بدون بعض الكيفيات (البصرية أو العضلية) والذى هو شيء فى ذاته أكثر من أن يكون مكانياً – هو تجريد غير حقيقى ولا يمكن أن يقال أنه يوجد نظراً لأنه لا يمكن أن يكون له بذاته أى معنى [٢].

إلا أن الكسندر يعود ويقرر أن فحص المكان والزمان فى ذاتهما مجردين من كل الكيفيات، وما يمثله ذلك من صعوبة ليس تجريداً أو فحصاً غير مشروع. إن هذا لا يعنى أكثر من فحص الأشياء والحادثات فى طابعها الأبسط ولاأكثر أولية ذلك [٣]

الذى يتمثل فى متصل المكان الزمانى. ولا يوافق الكسندر ديكارت Descartes على فطرية الأفكار كما لا يوافق كانط Kant على رأيه الخاص بأن الزمان والمكان صورتان أوليتان للحساسية الصورية موجودتان فى العقل. أنه يرى على عكسهما أن الزمان والمكان فى ذاتهما صورتان للأشياء المادية وللحادثات Events موجودتان قبل أن يوجد العقل.

والامتداد الفيزيقى Physical extension (المكان) الذى نخبره هو شيء تشغله الاجسام وتتحرك فيه، ويحتوى على أجزاء متمايزة، ولكنه يكون مع ذلك متصلاً، لا تشير تمايز الاجزاء فيه إلى وجودات منفصلة، ولكنها تشير إلى لا نهائية. حقاً أننا نستطيع بواسطة الذهن أن نميز نقاطاً فى المكان، ولكن هذه النقاط تكون مع ذلك متصلة Co-existence إذ أن أجزاء المكان متساوقة فى الوجود Continuous أو متآزرة فيه ومترابطة.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الزمان أو الديمومة، فهو متصل لا تمايز ولا إنعزال لأجزاء فيه، وإذا إستطعنا بواسطة الذهن أن نقسمه إلى لحظات وآنات فإن هذه

2. Bradley : Appearance and reality. P 23.
3. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 39.

اللحظات وتلك الآنات تكون متتابعة ومتعاقبة بشكل لا نهائى فالزمان لا متناهى كالمكان[٤].

ومع أن الحواس تطلعنا على زمان متناهى ومكان متناهى إلا أن الخواص ذاتها ترينا أيضاً متصل المكان والزمان ولاتناهيهما، ذلك لأنه ليس ثمة مكان أو زمان متناه فى عالم الخبرة كماأنه ليس ثمة زمان أو مكان مستقل فى العالم الحسى، فكل زمان أو مكان متناه متصل إتصالاً حسياً مطرداً بعالم لا متناهى، وكل زمان أو مكان جزئى يكون محتوياً فى كل متصل. وفى هذا المعنى يقرر ديكارت «أن العالم (لا محدود) بمعنى أنه لا متناه من حيث الامتداد»[٥]. كما يمكن أن نقرر على نفس القاعدة أن الديمومة متصلة لا متناهية ولا يمكن أن نقف عند آن منها، لأن الديمومة ذاتها لا تتوقف أبداً إلى ما لا نهاية يقول رايت «يتكون الزمان مما هو لا متناهى من الآنات ... المتصلة الديناميكية، ويتكون المكان مما هو لا متناهى من النقاط المتصلة»[٦].

الزمان والمكان الفيزيقيان إذن متصلان ولا متناهيان، ويضيف الكسندر على هاتين الخاصيتين خاصية أخرى رئيسية هى أن الزمان لا يوجد بدون مكان، كما أن المكان لا يوجد بدون زمان. يقول الكسندر «لا يوجد آن من آنات الزمان بدون موضع فى المكان، ولا توجد نقطة من نقط المكان بدون آن زمانى، فليس ثمة آنات بذاتها أو نقاط بذاتها، إن ما يوجد فقط نقاط آنية، أو آنات مكانية Point Instants»[٧] وبلغة أخرى لا يوجد إلا مكان زمانى أو زمان مكانى، أو يكون المكان فى الزمان Space in time أو يكون الزمان فى المكان Time in space. إلا أن هذا الاتصال والترابط بين الزمان والمكان لا يعنى أن لكل نقطة لحظة معينة

---

4. Ibid : PP. 39 - 40.

(٥) عثمان أمين : ديكارت. ص ٢٢٤.

6. Wright : A History of modern philosophy. P. 583.

7. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 48.

واحدة، وأن لكل لحظة معينة نقطة محدودة، فالآن الواحد يشغل عدة نقاط، والنقطة الواحدة تقع فى عدة آنات(٨).

والمتصل الزمانى المكانى رباعى الأبعاد، للمكان ثلاثة أبعاد، وللزمان بعد واحد ولكن بعد الزمان لا يضاف إضافة خارجية إلى أبعاد المكان، وبالمثل لا تضاف أبعاد المكان إضافة خارجية كما تقرر ذلك نظرية النسبية، وكما أشار إلى ذلك منكوفسكى وآنشتين، فالزمان يكرر الأبعاد الثلاثة للمكان، والمكان لا يمكن أن يكون مكاناً دون أن يكون زمانياً، إننا هنا أمام نظرية تقرر بأن المكان ملىء بالزمان والزمان ملىء بالمكان وأن الزمان والمكان ملاء كامل Plenum لاخلاء فيه(٩).

وإن قيل بوجود خلاء Vacuum فإن الكسندر ينكر هذا تماماً لأن ذلك الخلاء إذا كان موجوداً فلابد أن يكون هو ذاته جزءاً من الزمان المكانى وليس الخلاء إذا تصورناه إلا فاصل بين الأجسام المادية وغيرها، ذلك الفاصل الذى يكون خالياً من الأشياء أو الحادثات، ولكنه ممتلىء تماماً بالزمان المكانى، هو ملاء كامل واذن فلا خلاء. وفى هذا المعنى يقرر ديكارت أن العالم كله ملاء، وفى القول بالخلاء تناقض إذ أن الخلاء يستلزم إنعدام المادة، والفضاء نفسه مادة لأنه إمتداد» (١٠).

والزمان عند الكسندر مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة ومسرحها، وهما معاً حركة ونسق للحركات بل هما أصل حركية العالم، تلك الحركية التى تصدر عن تزاوج الزمان والمكان.

ويستطرد الكسندر قائلاً «إن الزمان المكانى الكلى Total Space-time هو تركيب من كل الازمنة المكانية الجزئية أو شذرات الزمان المكانى.. وأن المنظور الواحد من منظورات الزمان المكانى ليس إلا كل الزمان المكانى بإعتبار تعلقه بكل خطوط الترابط بينه وبين كل المنظورات» (١١) وعلى هذا النحو تطلعنا الخبرة عند

8. Ibid : P.49.
9. Ibid : ch. II. P 65.

(١٠) عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٥.

11. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 76-77.

الكسندر على منظورات مختلفة ومتمايزة حينما نقتطع من المتصل الكلى للزمان المكانى بواسطة التجريد نقاطاً وآنات ولكن الخبرة ترينا أيضاً أن هذه النقاط والآنات بل والنقاط الآنية متصلة ومترابطة ترابطاً وثيقاً، وينتج عن ترابطها العالم الكلى ... عالم الزمان المكانى، فكل نقطة آنية زمانها مكانى، ومكانها زمانى، وكل عنصر منهما يحيلنا إلى الآخر، فالعنصر الزمانى يحيلك إلى العنصر المكانى، والعنصر المكانى يحيلك إلى العنصر الزمانى، إن عالمنا المتصل هذا .. عالم الزمان المكانى تلج فيه النقطة الأخرى، ويلج فيه الآن آنا آخر فى إتصال وديمومة ولا تناه كامل، كما تتكرر فيه كل نقطة عبر كل زمان ويتكرر كل آن عبر كل المكان [١٢].

ولما كان الزمان يتكرر أصلاً فى المكان والمكان يتكرر أصلاً فى الزمان فمن المستحيل على الاطلاق أن نتكلم عن زمان بذاته ومكان بذاته، وهما مستقلان تماماً بعضهما عن الآخر، فالواقع أن الواحد منهما لا يوجد منفصلاً عن الآخر، وما الفصل بينهما إلا مجرد نوع من التعسف يقوم به الفكر أو التأمل النظرى الخالص المبتعد تماماً عن الواقع وعن مجال الخبرة.

ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية :

(أ) يصادر الكسندر كسائر الفلاسفة الواقعيين بحقيقة العالم الخارجى الفيزيائى الذى تظهره لنا حواسنا ويقع فى دائرة خبرتنا العادية.

(ب) المكان والزمان الفيزيائيان كما تشهد التجربة أو الخبرة هما كلان متصلان لا متناهيان، المكان متصل الامتداد اللامتناهى والزمان متصل التتابع أو الديمومة اللامتناهية، وإتصالهما ولا تناهيهما صفتان تجريبيتان وليستا من قبيل التصورات الرياضية أو التجريدات العقلية. والمكان والزمان بوصفهما هكذا أوليان قبليان، والأولية والقبلية تعنى هنا أنهما سابقان فى وجودهما الحقيقى على أى تدخل من الذات المدركة، فالعالم الزمانى المكانى موجود قبل وجود العقل المدرك، وهذا هو أساس موضوعية الزمان والمكان.

---

12. Ibid : P. 81.

(جـ) المكان والزمان على هذا النحو مقولتان وجوديتان بالمعنى الفيزيائى، ولا يمكن أن يكونا صيغتان صوريتان أو مقولتان ذهنيتان، أو شرطان للمعرفة أو إطاران إدراكيان كما رأى أصحاب الاتجاه النقدى (كانط) أو الاتجاه المثالى.

(د) الزمان ديمومة متصلة متتابعة لا مرتدة ومطردة والمكان متصل من النقاط لا يحدها حد، وهذه الخاصية للزمان والأخرى للمكان منبثقين عن الخبرة التجريبية.

(هـ) إن الزمان والمكان فى ترابط لا ينفصم عراه، ولا حقيقة لوجود الواحد منهما بدون الآخر، فهما وجهان لحقيقة واحدة ونفس الحقيقة وهى الزمان المكانى أو المكان الزمانى وهذا الترابط الوثيق بينهما ترابط تجريبى.

(و) وينتج عن هذا أن الزمان المكانى لا يتكون من نقاط وآنات بل الأصح أن نقول أنه يتكون من إمتدادات وديمومات مترابطة ترابطاً وثيقاً. وبهذا المعنى تكون النقاط آنية وتكون أمتدادات ديمومية.

(ز) إن العالم أو الزمان المكانى حركة بلا توقف، صيرورة مستمرة وتدفق دائم. والزمان مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة أو مسرحها، فالعالم إذن حركة خلاقة، وجدة دائمة وحركة توزع وتشكيل متصلة متجددة بلا توقف لآنات الزمان بين نقاط المكان.

(ح) ليس ثمة زمان خال، أو مكان خال، أو زمان مكانى خال، فالعالم الفيزيائى الزمانى المكانى أو المكانى الزمانى ملاء كامل لا خلاء فيه.

(ط) ليس ثمة سكون أو مكان غير متحرك لأنه لا يوجد مكان بلا زمان والزمان مصدر الحركة فى إتصاله بالمكان، والمكان محل الحركة أو مسرحها كما ذكرنا من قبل. والسكون ليس سلباً للحركة بل أنه نوع من أنواع الحركة

... إنه حركة حذفت بعض ملامحها الحركية.

(ى) إن الزمان المكانى أو العالم الفيزيائى تاريخى تماماً لأنه حركى، إنه تقدم مستمر ذو إتجاه مطرد فى عملية تجدد وخلق مستمر.. إنه تقدم فى ديمومة شاملة لآنات الزمان الثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل التى تنتشر عبر نقاط المكان فى تداخل وتكامل تام .. أنه ديمومة تولج الماضى فى المستقبل عبر الحاضر.

(ك) إن متصل الزمان المكانى هو أبسط وحدة ممكنة، وبالتالى لا يمكن ردها Irreducible إلى أبسط منها .. إنه الطبيعة البسيطة الأولى التى تركبت عنها وإبتداء منها كل الأشياء والحادثات بل والعالم بأكمله.

(ل) ومادام متصل الزمان المكانى هو أبسط وحدة ممكنة فهو لا يمكن تعريفه أو هو لا يقبل التعريف بما هو أبسط منه وأكثر منه يسراً.

(م) ولما كان الزمان المكانى ليس إطاراً حاوياً للوجود، أو شرطاً صورياً للمعرفة، أو علاقة أو نسقاً من العلاقات أو قانوناً عاماً للظواهر الفيزيائية وغيرها، فإنه يكون عند الكسندر فرضاً يتخذه لإقامة الوجود بأسره، أو مادة أولى تتشكل منها الموجودات وتتكاثر، فالموجودات كلها ليست سوى مركبات أو تشكيلات زمانية مكانية متناهية تنشأ وتتكاثر فى صيرورة متصلة لا متناهية، وفى كلمة واحدة فإن الزمان المكانى نسيج الوجود الفيزيائى ومادته الأولى ولا وجود إلا به وعلى أساسه وليس فقط فيه أو معه.

* * *

٢ - الزمان المكانى العقلى

يعنى الكسندر بالزمان العقلى أو النفسى Mental psychological time ذلك الزمان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية، ويعنى بالمكان العقلى Mental Space المكان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية. ورغم أن الزمان والمكان بالمعنى العقلى يختلفان مع زمان ومكان الأشياء أى مع الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى فإن الكسندر يأمل فى أن يبين أن خواص الزمان والمكان بالمعنى العقلى هى نفسها خواص الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى. إن الزمان العقلى لا يوجد وهو منفصل عن المكان العقلى تماماً كما وجدنا الأمر بالنسبة إلى الزمان المكانى الفيزيقى، وأن زمان الحادثات العقلية مكانى، ومكانها زمانى، بل وأكثر من هذا فإننا نأمل فى أن نبين بأن الزمان العقلى والزمان الذى يحياه العقل أو يتعقل فيه عقله ما هو إلا مجرد جزء من الزمان الفيزيقى، وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلى [١٣].

إن العقل كمتصل تجريبى Experienced countinuum للافعال العقلية هو سلسلة زمانية، وبهذا المعنى يكون فى الزمان، أو يكون الزمان أساس بنيته وأصل تكوينه. والاتصال العقلى أو الشعور بالاتصال يكون عن طريق الذاكرة Memory أو أى طريق آخر، وهو يعنى أنه من المحال أن تقع حادثة فى عقل سوى إلا وتكون مترابطة ببقية الحادثات العقلية، فليس ثمة حادثة زمانية تكون منفصلة عن ماضى الحادثات أو مستقبلها.

والإتصال العقلى الزمانى حركى وفى صيرورة مستمرة، وليس ثمة أى سكون فى العقل إذ العقل ذاته مسرح للحركة والتحول إنه حركة بلا نهاية [١٤] والحق إنه لا غرابة فى هذا خصوصاً إذا علمنا أن الزمان الذى فيه نستبطن عقلنا أو نحيا

---

13. Ibid : ch. III. P. 39.
14. Ibid : P. 95.

فيه تجربتنا الداخلية ما هو إلا مجرد جزء من نفس الزمان الفيزيائى الذى تقع فيه الحادثات الخارجية، ذلك إن الخبرة المباشرة ترينا كيف أن الموجود الذاتى أو الداخلى، والموجود الخارجى الذى تتأمله الذات يمكن أن يتساوقا فى الحضور، وهذا التساوق الحضورى Compresence أو المعية Togetherness الحضورية لهى خير دليل على ترابط الزمان العقلى بالزمان الفيزيائى فى الزمان الواحد one time، أى ترابط الزمان الداخلى بالزمان الخارجى .. زمان التأمل بزمان الشىء الذى يتم تأمله، وهنا يتساوق العقل المستبطن ذاته فى الحضور وفى علاقة زمانية، مع تلك الموضوعات.

هذا فيما يتعلق بالزمان، ولو عدنا الآن إلى المكان لوجدنا أن العقل يستبطن ذاته مكانياً وأنه ممتد Extensive بنفس المعنى الذى يستبطن فيه ذاته زمانياً (١٥) فكما أن العقل يحيا داخلياً فى ديمومة أفعاله العقلية المتتابعة فى زمان التجربة الداخلية أو زمان الاستبطان الذاتى فإنه يحيا داخلياً فى مكان الاستبطان الذاتى أو مكان التجربة الداخلية فى إمتداد أفعاله وحالاته، فالعقل امتدادى الطابع كما أنه متتابع الخاصية، فثمة قضيتان إذن الأولى : أن العقل يكون فى الزمان أو أنه زمانى، والثانية : أن العقل ممتد فى المكان أو إنه مكانى.

وتطلعنا التجربة - يقول الكسندر - على أننا نحيا داخلياً فى زمان ممتلىء بالحادثات العقلية، كما نحيا داخلياً فى مكان أو امتداد ممتلىء بهذه الحادثات أيضا(١٦).

ونفس ما وجدناه فى الزمان العقلى من حيث تساوقه الحضورى مع الزمان الفيزيقى فى الزمان الواحد One time نجده هنا أيضاً فيما يتعلق بالمكان العقلى فنحن فى ادراكنا لامتداد أو مكان فيزيائى خارجى، نكون على دراية فى تجربتنا الداخلية بمكان داخلى، هو مكان الباطن بإعتباره مرتبطاً بإمتداد لموضوع فيزيائى والاثنان يترابطان داخل المكان الواحد One space الذى يشملهما معاً، فهما معاً، (مكان التأمل ... مكان الحدوثات العقلية ومكان الموضوعات الخارجية) ينتميان إلى

15. Ibid : P. 97.
16. Ibid : P. 98.

المكان الواحد ... إلى نفس المكان الذى هو فى الواقع المكان الفيزيائى أو الامبيريقى ... وبمعنى آخر يكون مكاننا العقلى ومكاننا الموضوعى .. المكان الذى نحياه فى عقولنا، والمكان الذى ندركه خارجنا ينتميان إلى مكان واحد الذى نحيا فى جزء منه تأمل خارجي وفي جزئه الآخر باطني، وتكون كل الموضوعات الفيزيائية فى علاقة مكانية بمكاننا العقلى.

ويذهب الكسندر – بغية مزيد من الايضاح – إلى أن عقلى هو بمكان واحد ما بداخل جسدى، أو فى دماغي، وأن مكانه يتوحد مع مكان الجهاز العصبى، أو بطريقة أكثر تحديداً مع المخ أو جزء ما من أجزائه ولما كان جسدى بجهازه العصبى وبدماغه جزءاً، من المكان الفيزيائى، فإنه يكون من ثمة نقطة الاتصال بين مكان العقل والمكان الفيزيائى «يقول الكسندر» إننى أشعر بذاتى بمكان ما فى جسدى أو بطريقة أكثر تخصيصاً فى دماغي (١٧). إلا أن الكسندر لم يتمكن من تحديد مكان العقل تحديداً واضحاً داخل الجسد، ومع هذا فهو يرى أن الترابط كامل بين العقل والجسد وأن الاتحاد بينهما ينجم عنه المشخص وينتج عن ذلك أن الحادثات العقلية والحادثات الجسدية تنتمى إلى زمان واحد ومكان واحد، من حيث أن العقل والجسد عند الكسندر شيء واحد تجريبياً وليسا شيئين منفصلين تمام الانفصال.

والزمان والمكان بالمعنى العقلى مترابطان ترابطاً لا ينفك، إنهما وجهان لحقيقة واحدة ولنفس الحقيقة وهى الزمان المكانى العقلى MENTAL SPACE-TIME الذى هو بدوره ليس إلا جزءا من الحقيقة الواحدة الأشمل وهى الزمان المكانى الفيزيائى.

إن الزمان العقلى لا يوجد منفصلاً عن المكان العقلى، فالزمان العقلى يوجد فى مواضع مختلفة من المكان العقلى، كما أن المكان العقلى يكون ممتلئاً بحادثات حاضرة وماضية ومستقبلة، أى يكون ممتلئاً بآنات متعددة. «فكل نقطة من نقاط المكان تكون – امبيريقيا – حاصلة على آن زمانى، وكل آن زمانى له نقطة المكانية،

---

17. Ibid : P. 101.

ولا يوجد مكان عقلي بدون زمانه، ولا زمان عقلي بدون مكانه، فهناك زمن عقلي واحد، فعقلنا زماني مكاني» [١٨]، ويقول الكسندر في موضع آخر، «أن المكان والزمان بالمعنى العقلي هما، في الواقع المختبر - مترابطان بنفس الطريقة التي رأيناهما عليهما ونحن بصدد المكان الزماني الفيزيائي، فالمكان والزمان بالمعنى العقلي هما واحد لا ينفك [١٩]. إلا أن ثمة فارق رئيسي بين الزمان والمكان العقلي وبين الزمان المكاني الفيزيائي، ذلك لأن الأول يكون متناهياً Finite بينما يكون الثاني لا متناهياً Infinite وسبب تناهي الزمان المكاني العقلي هو أننا كائنات متناهية وجزء من هذا التناهي أن مكاننا العصبي يؤدي فقط وظائف نوعية والامر خلاف ذلك فيما يتعلق بالزمان المكاني الفيزيائي حيث يمكن أن تملاء كل الحادثات المكانية لحظة واحدة، أو تملاء كل الحادثات الزمانية موضعاً واحداً [٢٠].

ويخصص الكسندر الجزء الأخير من الفصل الرابع لمناقشة تصور برجسون للزمان أو الديمومة، والتي هي عنده عقلية أو نفسية وتمثل الزمن الحقيقي، الذى هو بمثابة الروح المحركة Moving spirit للعالم وحيث يتداخل فيه الماضي بالحاضر .. ويرى الكسندر أنه يختلف مع برجسون في تصوره للزمان فبينما يذهب الكسندر إلى أن «الزمان على الحقيقة ممتد في المكان وأنه مكاني [٢١]. نجد برجسون يرفض هذا تماماً لأنه ذهب إلى أن إضفاء المكانية على الزمان هو حرمان للزمان من طابعة الحقيقي، وقضاء عل اصالته وحيويته التي تتمثل في ديمومة خالصة لا يخالطها أى امتداد مكاني، وأن الزمان الحقيق يجب أن يبتعد تماماً عن تلك المكانية ذلك الزمان الحقيقي أو الديمومة التي لا تدرك بجلاءَ إلا بواسطة الحدس. ويرى برجسون أن إضفاء المكانية للزمان أو الديمومة ليس من عمل الحدس وإنما من عمل العقل، ذلك العقل - وهو في مرتبة أدنى من الحدس عند برجسون - الذى لا يدرك من الديمومة إلا ظلالها. يقول برجسون «أن الزمان المتصور بالعقل ان هو إلا مكان وأن العقل لا يدرك من الديمومة سوى شبحها لا حقيقتها» [٢٢].

---

18. Ibid : P. 134.
19. Ibid : P. 137.
20. Ibid : P. 134.
21. Bergson, H, : La pansée et la Mouvant. P. 25.

ولقد وقف برجسون ضد كل مادية مكانية، وضد كل تقسيم وتجزىء لأن ما يقبل القسمة وهو المادة ليست وجوداً خالصاً كالديمومة الحية، التى هى شعور وكيف خالص. يقول برجسون أن هناك عنصرين فى الحركة : المكان الذى يقطع (المادى المنقسم) والفعل الذى بواسطته يقطع ذلك المكان الأوضاع المتتالية، والمركب من هذه الأوضاع. فالعنصر الأول من هذين العنصرين كم متجانس، بينما العنصر الثانى لا حقيقية له إلا فى شعورنا فهو - إذا شئنا - كيف أو شدة.

إلا أن الكسندر يرى أن مثل هذا الموقف البرجسونى قد تغافل عن علاقة الزمان بالمكان، وعن علاقة المشتد بالكم، وعن علاقة النفس بالجسم، وعلاقة الباطن بالخارج، وفى علاقة الحياة بالمادة على المستوى الكونى الكبير. ومع ذلك فإن الكسندر يذكر «أنه ما من أحد قدم خدمة للميتافيزيقا مثل ما قدم برجسون وذلك فى إعتباره أن الزمان هو الحقيقة القصوى» .

ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية :

(أ) الزمان العقلى هو زمان التجربة الداخلية، أو زمان الحس الباطن، وهو يتمايز عن الزمان الفيزيائى ... زمان التجربة الخارجية أو زمان الحس الظاهر. والزمان العقلى هو الديمومة التى يحياها العقل فى صيرورة أفعاله وعملياته وحالاته الداخلية .. هو الزمان النفسى أو السيكولوجى الواعى العينى المشخص.

(ب) والمكان العقلى هو مكان التجربة الداخلية أو مكان الحس الباطن مكان الاستبطان أو التأمل الذاتى الذى يحياه العقل فى امتدادية حالاته وإحساسه وتجاربه.

(جـ) إن التجربة الداخلية التى يحياها العقل زمانياً ومكانياً فى ديمومة وجوده وامتداديته، تشتمل إلى جانب الناحية الذاتيه على ناحية موضوعية خارجية لأن العقل يتأمل ما هو خارج عنه. ويمكننا أن نقول أن العقل يستبطن ذاته فى

التجربة الداخلية، بتأمل موضوعاته وهي الأشياء التي تدخل في نطاق شعوره وتجربته الذاتية، وهذا هو التأمل الخارجي أو الادراك الحسي الذي يحياه العقل تجربة داخلية في فعل تأمله للموضوعات الخارجية، ومن هنا فالتجربة الداخلية للوجود النفسي أو العقلي لا ينفصل فيها الوجهان الذاتي والموضوعي، فالتأمل الباطن والتأمل الظاهر يعبران عن وجهين لنفس التجربة الداخلية في العقل أو الذات الشاعرة.

(د) إن العقل زماني الوجود أو أن الزمان أساس بنيته وتكوينه ونسيج وجوده، فالعقل متصل من الحالات والعمليات والافعال والحادثات الشعورية فهو يحيا ديمومة حيه في صيرورة حالاته التي لا تكف أبداً عن الحركة والتحول فديمومته المتصلة والمستمرة تجريبية واقعية مستشعره وشعورية.

(هـ) وكما أن العقل زماني الوجود فهو أيضاً مكاني فنحن نحيا استبطاننا الذاتي أو تجربتنا الباطنية مكانياً ممتلئاً بالحادثات العقلية، فالعقل في نسق الكسندر يحيا تجربته الداخلية أو يعيش ذاته مكانيها في امتدادية أفعاله وحالاته، فهو امتدادى الطابع.

(و) ليس ثمة فصل بين زمان ومكان العقل، فالزمان العقلي مكاني، والمكان العقلي زماني، وأكثر من هذا ليس ثمة انفصال بين زمان العقل ومكانه وبين زمان الموضوعات الخارجية ومكانها. فهناك تطابق بين الزمان والمكان العقلي وبينهما بالمعنى الفيزيائي.

(ز) ولما كان الزمان المكاني العقلي متطابقاً مع الزمان المكاني الفيزيقي، فإنهما يتطابقان في الملامح التجريبية ولا خلاف بينهما إلا في كون الزمان المكاني العقلي متناهياً وكون الزمان المكاني الفيزيائي لا متناهياً.

(ح) والزمان المكاني العقلي متناه بإعتبارة ولا متناه بإعتبار آخر، فهو متناهي من

حيث أننا كائنات متناهية، ولا متناهي من حيث اتصاله بالزمان المكانى الفيزيائى اللامتناهى، فبإتصاله بمثل هذا الأخير يشارك فى خاصية الأب وطبيعته. واللامتناهى هنا فى الخارج وليس فى الفكر كما زعم ديكارت حينما قرر أن « اللامتناهى أو الكامل هو الأول وباللذات، وفى أفكارنا» (٢٣).

(ط) الزمان المكانى العقلى حركة بلا توقف صيرورة مستمرة والزمان مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة ولا وجود للسكون.

(ى) ليس ثمة زمان خال أو مكان خال فى العقل لأنه ليس ثمة زمان بلا مكان ولا مكان بلا زمان وليس ثمة زمان مكانى عقلى بغير الحادثات العقلية الزمانيةالمكانية.

(ك) إن الزمان المكانى العقلى تاريخى تماماً كالزمان المكانى الفيزيائى، فهو تقدم خلاق من الماضى خلال الحاضر إلى المستقبل. فالمكان العقلى ليس ممتلئاً بآن واحد، أو عدة آنات، إنه ممتلىء بآنات الماضى والحاضر والمستقبل. والماضى هذا من شأن الذاكرة، لقد قرر برجسون «أن الشعور إنما يعنى أولاً وبالذات الذاكرة (٢٤) و «أن الشعور هو حلقة وصل بين ما كان وما سوف يكون، وهو جسر يربط بين الماضى والمستقبل» (٢٥). والكسندر يقبل هذا، ولكنه يعيب على برجسون عدم تفرقته بين التذكر كفعل حاضر وبين مادة التذكر أو موضوعه من الذكريات التى هى ماضى.

(ل) الزمان المكانى العقلى واقعى أو تجريبى وهو من ثم حقيقى أو وجودى وليس صورياً كما أنه ليس مقولة فكرية أو شرط للمعرفة.

(م) الزمان المكانى العقلى أولى، ولكن الاولية هنا ليست على غرار أولية كانط بإعتبارها سابقة على التجربة ومشتقة من الذهن أو الذات العارفة، بل أنها

---

(٢٣) عثمان أمين : ديكارت، ص ١٧٩.

24. Bergson, H : Energie spritiuelle. P 5.
25. Ibid : P. 6.

أولية مشتقة من التجربة الخارجية التى هى متطابقة أو عينية معها، ويجب أن نعلم أن أولية الزمان المكانى العقلى لا تؤسس أولانية العقل، أو سبقة على التجربة أو العالم الخارجي .. عالم الزمان المكانى ليست له الأولوية إلا بإعتباره جزءاً من الزمان المكاني اللامتناهى الواحد، الأول وبالذات.

(ن) والزمان المكان العقلى موضوعى، فهو بإعتباره جزءاً من الزمان المكانى الفيزيائى أو باعتبار أن الحس الباطن مطابقاً للحس الظاهر ويرتبط به وبإعتباره متطابقاً فى الملامح مع الزمان المكانى الفيزيائى فإنه يكون من ثم موضوعياً.

(س) والزمان المكانى العقلى بسيط، ولكنه ليس بأبسط من الزمان المكانى الفيزيائى وهو على هذا النحو لا يرد إلى الزمان المكانى الفيزيائى ولا يعرف إلا أبتداء منه فقط، بينما الزمان المكانى الفيزيائى بسيط بساطة كاملة لا يمكن رده إلى غيره لأنه ليس ثمة ما هو أبسط منه، كما أنه غير قابل للتعريف.

٣ – الزمان المكانى الرياضى

يبدأ الكسندر فى تناوله للزمان المكانى الرياضى Mathematical space-time ببيان أن الهندسات المعتادة سواء منها الاقليدى أو غير الاقليدى لم تتناول مسألة إتصال الزمان بالمكان أو إنفصالهما، ولم تعط فى هذه المسألة حلاً قاطعاً أو نظرية محددة. ومع ذلك فالهندسات تميل إلى معالجة الزمان بذاته رغم أنه يكون عنصراً من عناصر الحركة التى تفترض وجود المكان، كما لو كان هناك إنفصال بينهما، وليس ثمة شيء فى تاريخ الهندسة يشير إلى أن المكان نسق من النقاط الساكنة، أو أن الزمان سريان متتابع على وتيرة واحدة دون أن يكون له أى موضع أو أى مكان(٢٦).

ولا يقبل الكسندر قول ديدكند Dedekind وهو من أعلام حركة رد الهندسة إلى الحساب الذى يقرر فيه «أن الاعداد – والهندسة ترد إليها خلق وإبداع حر

26. Alexander : Space-time and Deity. Vol. I. P. 145.

للعقل البشرى» (٢٧) فطبقاً لالكسندر تكون نقاط المكان نابعة عن الواقع التجريبى، ويكون إتصال هذه النقاط تحليلاً وتعميقاً لواقع الاتصال المحسوس. وليس ثمة أى دور لخلق عقلى، أو ابداع ذهنى، فالرياضيات لا تنبع عن العقل بإعتباره مصدرها وخالقها، إنها تنبع عن وحدة أخرى ذات طابع تجريبى هى وحدة الزمان المكانى الفيزيائى التى رأينا أن الزمان المكانى العقلى يرد إليها أيضاً.

ويجيب الكسندر على السؤال القائل : ما الذى يجعل النقط المكانية متصلة عند الرياضيين وما هو محك هذا الاتصال يجيب بقوله أن النقاط المكانية تكون متصلة لأنها ليست مجرد نقاط ولكنها آنات زمانية فى نفس الوقت، إن الزمان هو الذى يميز نقطة مكانية عن الأخرى، وهو الذى يربط أيضاً بين هذه النقاط، فالنقطة ليست فى الحقيقة ساكنة ولكنها فى تحول وحركة (٢٨).

إن نقاط المكان وآنات الزمان حينما تفسر تفسيراً سليماً ليست مبتدعات خيال أو ابتكارات فكر، بل أنها المكونات الاساسية للمكان والزمان، تلك المكونات التى نصل اليها بالتخيل من جهة، وبالتصور من جهة أخرى . فنحن نتخيل ونتصور أن المكان مكون من نقاط، وأنه يمكن أن نقسمه إلى نقاط وأن نسير فى عملية التقسيم هذه إلى ما لا نهاية كما نتخيل ونتصور المكان بإعتباره كلاً متكاملاً من النقاط المتصلة وهاتان وجهتان لشيء واحد : فكل نقطة مكانية تكون فردية Singular من جهة وعالمية Universal من جهة ثانية، وبالمثل أشكال الهندسة كالخطوط المستقيمة، والمثلثات والمربعات ... الخ تنتقى أو تختار من المكان الكلى، وتكون فردية بإعتبارها وحدها، وعالمية من حيث إتصالها وإنبثاقها عن مكان كلى وهذه النقاط المكانية ليست من صنع العقل أو الفكر ولكنها تكتشف بواسطته(٢٩).

---

27. Ibid : P. 146.
28. Ibid : 143.
29. Ibid : P. 151.

ويستخلص الكسندر من هذا أن الاشكال الهندسية هي إختيارات مثالية Ideal Selections من المكان، وهي مع ذلك أجزاء حقيقية من ذلك المكان ولنا أن نسأل هنا ما هي علاقة المكان الامبيريقي بالمكان الهندسي أو الرياضي؟ يجيب الكسندر إنهما نفس المكان ولكن الهندسة تعالج المكان بطريقة مختلفة عن تلك التي تعالجه بها التجربة الامبيريقية وإن قيل أن المكان الأمبيريقي يدرك عن طريق الحواس، بينما الأشكال الهندسية نصل إليها عن طريق التجريد، فإن الكسندر يعارض هذا تماماً : إذ ليست لدينا حاسة خاصة بالمكان أو الزمان أو الحركة فنحن ندرك هذه من خلال الأشياء التي تملاء الأمكنة والازمنة وهذه ليست موضوعات للإدراك الحسي، كما تدرك الأشجار والمنازل أو الأشياء مثلاً[٣٠] إن الأمكنة والأزمنة تدرك لا بالحواس وإنما خلال موضوعات الحواس ... أي خلال الأشياء التي تملأ الأمكنة والأزمنة : فاللمس والبصر لا يطلعاننا على المكان وإنما من خلال اللمس والبصر والأشياء التي تتخلل المكان نستطيع أن نحصل على هذا، إن المكان والزمان والحركة أكثر أولية من المدركات الحسية، وهي لا تدرك بالحواس.

كذلك لا يوافق الكسندر على أن الاشكال الهندسية نحصل عليها من الموضوعات المادية عن طريق عملية التجريد Abstraction أننا نحصل عليها بعملية إختيار أو انتقاء Selection من المكان.

إلا أن ثمة إختلاف رئيسي بين مكان الوجود الامبيريقي أو الفيزيقي وبين المكان الهندسي أو الرياضي، فالهندسة تحذف الزمان من المكان أو تدخله في المكان بواسطة حيلة شبه مكانية بإستخدام الاحداثي الرابع وهو إحداثي الزمان، أما المكان الفيزيقي فهو مرتبط بالزمان إرتباطاً لا ينفك كما بيننا.

وعلاوة على هذا الاختلاف فالهندسة تصويرية بحته، فالنقطة التي تتحدث عنها ليست أكثر من نقطة زمانية، ومن ثم فهذه النقطة تكون كغيرها تماماً من

30. Ibid : PP. 152-153.

النقاط ومن المستحيل على هذا النحو أن تتبين نقطة عن أخرى وكذلك حينما تتحدث الهندسة عن الدائرة، فإنها لا تتحدث عن دوائر متمايزة، بل عن دائرة واحدة وتكون كل الدوائر على منوالها. أما المكان الفيزيقى فإن نقاطه تتمايز لأنها آنية Point-instant أى يكون لكل نقطة الآن أو عدة الأنات التى تميزها عن الآخرى وكذلك الأمر بالنسبة لكل مكان زمانى فيزيقى آخر.

إن الهندسة معنية لا بالمكان فهذا هو إهتمام الميتافيزيقا وإنما بالأشكال فى المكان Figures in space وموضع بحثها هو التحديدات المتمايزة والتجريبية لذلك المكان المادى الاولى، إن الهندسة علم تجريبى، وتكون الأشكال الهندسية مادة هذا العلم الذى يحاول مثل أى علم تجريبى أن ينسج هذه الأشكال فى نظام متسق[٣١]. أما الميتافيزيقا فهى لا تتناول المكان ذاته، ما هو؟ وما هى طبيعته؟ ولما كان ذلك المكان الذى تتناوله الميتافيزيقا هو نفسه الذى تختار منه الهندسة أشكالها فإن النتيجة تكون «أن ليس هناك مكانان للهندسة، ومكان امبيريقى، ولكن ما يوجد مكان واحد One Space تتناوله الهندسة والميتافيزيقا من منظورين مختلفين، فإهتمام الهندسة يكون بالأشكال التى ليست سوى التباينات الامبيريقية للمكان الاولى، وإهتمام الميتافيزيقا يكون بطبيعة المكان ذاته.

ودليلنا على أن الهندسة تهتم بالاشكال التى نختارها من المكان أن هناك هندسات كثيرة ولكن لا يوجد إلا مكان واحد There are many geometries though there is but one space ويرى الكسندر إننا نقع فى خطأ لغوى حينما نتحدث عن هندسة إقليدية للمكان الواحد الامبيريقى فكثرة الهندسات إذن لا تشير إلى أن هناك أكثر من مكان امبيريقى، وفى كلمة واحدة نقرر أن ثمة هندسات كثيرة وإن لم يكن إلا المكان الواحد.

---

31. Ibid : P. 154.

ويذكر الكسندر أن البعدية Demensionably هي فكرة من أفكار النظام Order والنظام مترابط مع فكرة العلاقات Relations وهو يذهب إلى أن الميتافيزيقا يمكن أن تقدم النظام والعدد Numbers بإعتبارهما مشتقين من الزمان المكاني ومتوقفين عليه، وإذا لجأنا الآن إلى الرياضيات فإن فكرة العلاقات كما تتناولها الرياضيات ذاتها تشير إلى هذا المتصل الزماني المكاني. إن العلاقات بين أجزاء المكان هي أيضاً أمكنة ونفس الشيء ينطبق على الزمان، فإذا كانت أجزاء المكان نقاطاً فإنها تترابط بواسطة النقاط المتداخلة، وإذا كانت أجزاء الزمان آنات فإنها تترابط أيضاً بواسطة الآنات المتداخلة .. ويمكن أبعد من ذلك أن تترابط الأزمنة والامكنة بواسطة النقاط الانية المتداخلة بينهما بحيث نحصل فى النهاية على الزمان المكاني.

وعلى هذا النحو «يكون المكان كإمتداد والزمان كديمومة منظومين داخليين، وهما نظامان : الواحد للتساوق في الوجود والآخر للتتابع، ذلك لأن النظام علاقة، وعلاقة شمولية بداخل الامتداد والديمومة أو بالأحرى بداخل الزمان المكاني»[٣٢].

ويعود الكسندر فى كتابه الأول من المجلد الأول عن المكان والزمان والألوهية إلى تلخيص ما سبق أن عرضه مستخلصاً النتيجة النهائية فيقول : «إننا نعالج سواء فى الفيزيقا، أو فى الرياضيات، بدرجات متفاوتة من المباشرة نفس الزمان والمكان الواحد، والزمان والمكان مترابطان فى كل واحد وإنهما نفس الحقيقة التى تعالج بكيفيات مختلفة، فالزمان المكانى الفيزيائى هو ما يستبطن كزمان مكانى عقلى أو نفسى، ورغم أن الرياضيات تبدو وكأنها تبتعد بتعميماتها عن الزمان المكانى الفيزيائى، فإن علم الرياضة ممتلىء بخواص هذا الزمان المكانى الفيزيائى ...، وإذا سألنى سائل ما الذى تعنيه بالمكان والزمان، هل تعنى به المكان والزمان بالمعنى الفيزيقى، أى الامتداد والديمومة أم الزمان والمكان بالمعنى العقلى الذى تخبره فى عقلك، أم نظم العلاقات التى تبحثها الرياضيات؟ فإن الاجابة تكون : أن ما أعنيه هو كل هذا بلا تفاوت، وذلك لأنها جميعها تعنى حقيقية واحدة فى النهاية»[٣٣].

32. Ibid : P. 168.
33. Ibid : P. 180.

٤- الزمان المكانى والمقولات

وضع الكسندر نظرية مفصلة للمقولات Categories فى إطار نظرية الزمان المكانى فللأشياء إلى جانب كونها تشغل الزمان المكانى، عدد كبير من الخصائص والصفات التى يمكننا أن نميز بين فئتين منها بوضوح : تلك التى تتغير من شىء إلى آخر، وتلك التى تنتمى أساساً إلى الأشياء جميعاً. أما الأولى المتغيرة فتسمى بالكيفيات Qualities أو الصفات، وأما الثانية الثابتة فتسمى بالمقولات Categories[٣٤].

الكيفيات خصائص أو صفات تجريبية، أما المقولات بإعتبارها المكونات الأساسية الكلية لما هو معطى فى التجربة فإنها خصائص أولية Apriori غير تجريبية Non-Emprical أو مقولية Categerical ولا يعنى قولنا أن المقولات غير تجريبية عند الكسندر أنها ليست مختبرة أو تجريبية بل الأمر على النقيض من هذا، إذ أن هذه الأولية أو المقولية هى المكونات الأساسية والبنيوية لكل ما هو مختبر أو تجريبى أياً كان. ولذلك فهى تجريبية بأوسع معنى لذلك اللفظ، تماماً مثلما يطلق على الفلسفة إسم البحث التجريبى فيما هو غير تجريبى، أو إنها الدراسة الامبيريقية لما هو لا أمبيريقى[٣٥].

والمقولات عند الكسندر هى على هذا النحو أساس كل الحقيقة التجريبية أو الوعى التجريبى، وهى الدعامة الضرورية لكل حقيقة تجريبية، يقول متس : «إن المقولات تتشابك دائماً فى كل شىء وتتغلغل فيه وتتملؤه وأبرز صفاتها هو قدرتها على التغلغل، التى لا تمتد إلى الأشياء الخارجية المادية بل أيضاً إلى الحياة الروحية النفسية، وهى ليست صوراً ذاتية للذهن، أو مجرد وظائف للذهن تطبق على الأشياء وإنما هى عوامل موضوعية تكون الأشياء وتعطى معها وفيها. وهى ما

---

(٣٤) رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٧٣.

35. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. No. I. P. 187.

يتبقى عندما تنزع عن الآشياء صفتها الحسية وغيرها من الصفات ... وهى الصورة أو الصفات الأساسية للزمان المكانى بقدر ما يتسرب هذا إلى الوجود المتناهى وإتخذ شكلاً فى الظواهر الجزئية أما المكان الزمانى نفسه، فهو بوصفه الاصل اللامتناهى لكل شيء متناه، لا يكون قد إتخذ شكلاً مقولياً بعد، ولكن سرعان ما يبدأ تغلغل المقولات فيه مع بادرة لظهور الأشياء المنفصلة (٣٦).

وعلى هذا النحو يقرر الكسندر أن المقولات أولية وهى بمعنى ما، كلية ضرورية لكل الاشياء التى فى العالم، وهى أيضاً ملامح لكل الحادثات فى التجربة الانسانية العقلى منها والفيزيقى، وأنها ظهرت مع البدايات الأولى لإنفصال الأشياء وسوف تبقى أبداً لأنها الصفات الاساسية للزمان المكانى (٣٧).

ولا يوافق الكسندر على الموقف الكانطى بصدد المقولات، ذلك لأن كانط أحال المقولات كما أحال صورتى المكان والزمان إلى العقل بوجه عام، فهو قد أحال المقولات إلى قوة الفهم الصورى، وأحال صورتى الزمان والمكان إلى قوة الحساسية الصورية والقوتان إلى جانب قوة النطق الصورى هى القوى الثلاث للعقل الخالص عنده. والكسندر لا يوافق على هذا وهو يرى أن الفصل بين صورتى الحساسية الصورية (المكان والزمان) وبين مقولات الفهم الصورى هو فصل غير مشروع، كما يرى أن الزمان والمكان والمقولات عن الواقع التجريبى هو فصل خاطىء تماماً. ويرى تبعاً لهذا أن المقولات ليست صوراً للعقل، إنها تعبيرات عن طبيعة الزمان المكانى وهى متباينة عن جميع الاشياء وبوجه خاص العقول. إن المقولات عند الكسندر قد نشأت عن تزاوج الزمان والمكان، وأصبحت بمثابة خصائص لكل ما يتناسل عن الزمان المكانى بما فيها العقل ذاته (٣٨).

ويبدأ الكسندر قائمة مقولاته بمقولات الذاتية Identity والاختلاف

(٣٦) رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ص ٢٧٣.
37. Wright, W. : A History of modern philosophy. P. 584.
38. Alexander : Space-time and Deity. Vol. I. PP. 190-193.

Diversity والوجود Existenee هذا ومقولة الذاتية لها معانى أربعة :

أ- الذاتية العددية : Numerical Identity وهى ذاتية الشيء مع نفسه بإعتباره واحداً.

ب- ذاتية النوع : Identity of kind وهى ذاتية نوعية فالكلب حاصل على ذاتية نوعية بالنسبة إلى غيره من الكلاب.

جـ- ذاتية فردية : Individual Identity وهى تتضمن الذاتية العددية والنوعية، فالفرد واحد بالعدد، وينضم إلى ذات نوعه.

د - ذاتية جوهرية : Substantial Identity وهى ذاتية عددية فردية كالشخص.

وبالتطبيق على النقطة الانية تكون الذاتية العددية متطابقة مع شغل هذه النقطة الآنية لمكان زمانى.

أما مقولة الاختلاف فهى شغل هذه النقطة الآنية لمكان زمانى آخر أى لمكان آخر بزمانه. فالشيء يختلف عن الآخر كلما شغل نقطة آنية مختلفة عن الآخر أو كلما شغل جزءا من المكان الزمانى.

أما مقولة الوجود فهى تتمثل فى شغل النقطة الآنية لأى مكان زمانى (الذاتية) عن أى مكان آخر (الاختلاف) ومن ثم يكون الوجود هو ذاتية الشيء فى علاقته بالآخرين الذين يوضحون إختلافه عنهم.

فالذاتية، والاختلاف والوجود، تنشأ عن الطبيعة الاصلية للزمان المكانى بإعتباره متصلاً Continuum من أجزائه المكانية الزمانية، أو إنها تنشأ من طبيعة أى زمان مكانى (بإعتباره) جزءاً من الزمان المكانى (الكلى) وهو لذلك مترابط مع غيره من الأزمنة المكانية الأخرى[٣٩].

---

39. Ibid : PP. 194 - 195.

ويربط الكسندر بين مقولاته السابقة تلك وبين ما يسمى بقوانين الفكر Law of thought وهى الذاتية والتناقض والثالث المرفوع ... وهويقرر أن أهم هذه القوانين هو قانون التناقض Law of Contradiction وهذا القانون ينفى عنده شغل جزء من المكان الزمانى مع شغل جزء آخر منه، ف أ لا يمكن أن تكون أ ولا أ سوف تشغل نقطتين مختلفتين من المكان الزمانى فى نفس الوقت ومن نفس الجهة. وبإختصار يقرر هذا القانون أن زمانا مكانياً ليس هو نفسه وغيره فى نفس الوقت ومن نفس الجهة أما قانون الذاتية Law of Identity فهو يعنى أن شغل زمان مكانى هو شغل له . فالشيء هو ذاته. يبقى القانون الثالث والأخير وهو قانون الثالث المرفوع Law of Excluded middle فهو يعنى أن شغل زمان مكانى إما أن يكون كذلك وإما أن لا يكون كذلك ولا وسط بينهما (٤٠).

ثم تناول الكسندر بعد ذلك مقولات الكلية Universal والجزئية Particular والفردية Individual وهنا يقول الكسندر إن الوجود هو ذاتية المكان والزمان فهو واحد بالمعنى العددى Numerical، والكلية هى النوع، إنها وجود أو مكون أو موحد الجزئيات، أو أن الجزئيات المتشابهة تشارك فيها، أما الفردية فهى جزئية محددة، وبالمعنى الدقيق تكون كل الاشياء فردية، ثم تشارك فى الجزئية وأخيراً تشارك فى الكلية، التى هى خاصية مقولية لكل الاشياء. ويرى الكسندر أن كل فردية تشارك فى جزئية تفصلها عن سائر الأنواع التى تدخل تحت مقولة الكلية.

ويقول الكسندر فى موضع آخر «إن مقولة الكلية هى تحديد للزمان المكانى، فكل موجود متناه يمتلك كلية أو ذاتية نوع بقدر ما يمكنه بدون تشويه أو تكرار فى الزمان المكانى .. فالكليات الامبيريقية هى مخططات تشكيل الجزئيات التى تتحد فى النوع، إنها يمكن أن تسمى بأنماط التشكيل أو بصور الزمان المكانى، وهى ضرورية فى أبسط معانيها كصور أو أشكال زمانية مكانية» (٤١).

40. Ibid : PP. 205-206.
41. Ibid : PP. 214-215.

إن الزمان المكانى الأم، يبدأ ريثما يتشكل بمقولة الكلية، فى إتخاذ صور وأشكال تنحدر من الكلية عن طريق التكاثر وتنوعات الاشكال إلى مقولة الجزئية، ومن هذه الاخيرة تنشأ مقولة الفردية.

ثم ينتقل الكسندر بعد ذلك إلى مقولة العلاقة Relation، وهو يقرر بصددها أن الموجودات علائقية، وذلك لأن تجمعات الحوادث مرتبطة ترابطاً لا ينفك خلال الزمان المكانى(٤٢) .. والواقع أن العلاقات العامة القائمة بين الموجودات تنبع من إتصال الزمان المكانى The Continutiy of SPACE-TIME، وهذا الانفصال امبيريقى نخبره فى تجاربنا كما سبق أن أشرنا.

والزمان ليس علاقة وكذلك المكان، إن الزمان والمكان يحتويان كل الوجود بعلاقته، إنهما المادة Stuff الأولى التى تنشأ عنها العلاقات التى تقوم بين الموجودات.

ولنا أن نسأل الآن، ما هى إذن العلاقة التجريبية؟ يجيب الكسندر بأن العلاقات التجريبية للمكان والزمان هى نفسها أمكنة وأزمنة ... لأنها مصنوعة من مادة الزمان والمكان.

وتترابط المقولات مثل الكلية والجزئية والعلية ... الخ مع مقولة العلاقة كما يمكننا القول بأن العلاقات تكون حقائق خارجية حينما تقوم العلاقات بين أشياء عقلية Mental Things كما تقرر أيضاً أن علاقة التشابه Likeness وعلاقة عدم التشابه Unlikeness مشتقان من مقولة العلاقة وبينما تشير الأولى إلى تشابه الثانية إلى الاختلافات القائمة داخل أفراد النوع. وكذلك يميز الكسندر بين علاقات أساسية وعلاقات عرضية، فعلاقة الانسان بنوعه علاقة أساسية، ولكن علاقته مع أبنائه أو زوجة تكون عرضية.

---

42. Ibid : P. 238.

وينتهي الكسندر إلى تقرير أن العلاقات هي إتصالات زمانية مكانية بين الأشياء وأن الاشياء في ذاتها مركبات زمانية ومكانية، ولما كان الزمان المكاني متصلاً فإن الاتصال الرابط الذى يؤسس العلاقة هو إتصال زماني مكاني(٤٣) وإن العلاقات بالأشياء ذات العلاقة هي عناصر في حقيقة واحدة يمكن أن ننظر إليها على إنها حقائق منفصلة، وإن عمل مقولة العلاقة هو إيجاد علاقة بين أشياء تسمى بحدود العلاقة Terms وليس ثمة شيء غير مرتبط علائقياً بالآخر وإلا لكان هناك خلاء بين الأشياء إذا تصورناها وهي مستقلة وغير مرتبطة ومتصلة بعضها بالبعض الآخر. إن الأشياء يجب أن تتصل في الزمان والمكان بكل طرق الاتصال. وبجميع العلاقات الممكنة.

أما مقولة النظام Order فإن الكسندر يقرر أن النظام لو كان مقولة، فإنه يرجع إلى تدخل العقل، ذلك أن العقل ، يقوم بمقارنة بين الاشياء حسب خصائصها ويرتبها حسب سماتها. ولكي يتحقق النظام لابد أن تتوفر ثلاثة حدود على الاقل، يكون واحدا منها بين الاثنين الاخرين، أي تكون ب مثلاً بين أ،ج. فالنظام مقولة للأشياء بسبب بينيه Betweenness المواضع في الزمان المكاني.

ويذهب الكسندر إلى أن هذه البنية من الملامح الرئيسية للزمان ، كما أن نقاط المكان يتوفر فيها هذه البنية أيضاً، وينتج عن هذا أن البنية من خصائص الزمان المكاني ، طالما أن الزمان لا يوجد عند الكسندر وهو منفصل عن المكان.

والبينية بإعتبارها خاصية للنظام بمقولة العلاقة. بل ويمكن أن نحل مقولة النظام إلى علاقات. والمثال على هذا أن الحدود أ،ب ،جـ تكون خاضعة لمقولة النظام حينما تكون بينها العلاقة س، فحينما تكون العلاقة س بين أ،ب وتكون نفس العلاقة س بين ب،ج وهكذا يكون هناك نظام تشابهي بين تلك الحدود، وإذا كانت العلاقة في المقدار كأن تكون أ أكبر من ب،ب أكبر من ج،ج أكبر من د وهكذا فإن النظام هنا يكون مختلفاً عما سبقه (٤٤).

---

43. Ibid : P. 249.
44. Ibid : P. 263.

والنظام يتضمن ثلاثة حدود عل الاقل، وأى ثلاثة حدود يمكن أن تؤلف نظاماً بنوع ما من أنواع العلاقات، وكل خط فى نظام ما إنما ينظم حسب طبيعة ذلك النظام. ولكن ليس من الضرورى أن يكون كل حد بين Between حدين آخرين، أنه يكون كذلك فى اللامتناهيات فقط، أما المتناهيات فإنها تبدأ بحد وتنتهى بحد لا يكونان بين حدين آخرين.

وينتهى الكسندر من تحليله لمقولة النظام إلى قوله أن الوجود بأسره متصل لا متناهى من الزمان المكانى.

وينتقل الكسندر بعد هذا إلى مقولات الجوهر Substance والعلية Causslityوالتبادلية Reciprocity وفيما يتعلق بالمقولة الأولى نجد الكسندر يقرر أن كل الموجودات المركبة من الزمان المكانى هى جواهر وذلك لأن أى جزء من المكان زمانى، أو هو مسرح للتتابع الزمانى، وهذا تتابع ينتشر فى كل مكان. وبمعنى آخر فالأزمنة والامكنة ليست جواهر فى حد ذاتها كما لو كان الجوهر فكرة سابقة ومطبق عليها، إذ الزمان المكانى سابق على الجوهر عند الكسندر بمثابة تحديد لكل الأشياء التى تشغل المكان والزمان.

وذاتية الجوهر ذاتية فردية Individual Identity تبقى وتدوم خلال ديمومة الزمان .. وهذه الذاتية الجوهرية تبقى خلال المتغيرات، وتدوم خلال مقولة الكلية التى تتشكل الأنواع ومقولة الجزئية من خلالها.

ويرى الكسندر أن مقولة الجوهر هذه هى التى تجعل الكيفيات المتعلقة بالجوهر متصلة، فقطعة من السكر تكون حلوة المذاق، بيضاء اللون، ناعمة الملمس، صلبة التماسك ... الخ، وهذه الكيفيات التى تبدو منفصلة تترابط فى جوهر تلك القطعة. ويذهب الكسندر أن سبب هذا الترابط، وذلك الاتصال هو طبيعة الزمان المكانى ذاته، إذ أنه متصل، ومن لم فيجب أن تكون الجواهر الموجودة إبتداء منه متصلة مترابطة (٤٦).

---

46. Ibid : P. 276.

Emergence وجدة خلاقة، وتطور مستمر، فالكيف الأعلى Time Higher quatity ينبثق طافراً من مستوى الوجود الادنى ويكون عنه كيف آخر أكثر علواً وهكذا[٦٧]، بحيث يمكن أن نطلق على العالم أنه تاريخي وتطوري وكيفي وخلاق. وينتج عن الانبثاق الطافر، والتطور، والجدة المستمرة الخلاقة، إن العالم حركة مستمرة طافرة، تنبثق فيه بإستمرار كيفيات جديدة صاعدة دائماً نحو معراج التناهي الكيفي، وهذا الانبثاق الصاعد في تطور دائم يجعل العالم دائماً غير مكتمل كماله النهائي بل تصعد فيه وتطفر الكيفيات أبداً في صيرورة وإنبثاق لا يتوقف.

ولنحاول الآن أن نحدد معالم هذا الانبثاق الطافر الكيفي، لكي نفهم كيف نشأت الكثرة وكيف وجدت الموجودات إبتداء من وحدة الزمان المكاني.

إن الزمان المكاني اللامتناهي هو ببساطة كاملة الأول وبالذات، وقبل كل الموجودات ... إنه رحم التكثر، وأصل المتناهيات التي ما هي إلا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانية الواحدة.

والمادة هي الكيف المنبثق الطافر الأول لمستوى الحركات البحته أو المستوى الزماني المكاني الواحد، المادة الأولى والأصل الأول لكل الموجودات، وتعبر المادة عن نفسها في صفات تجريبية أو كليات مثل القصور الذاتي، والطاقة والكتلة.

والمستوى التالي من مستويات الكيفيات التجريبية المنبثق والطافر عن مستوى المادة ويعلوه هو مستوى الكيفيات الثانوية Secondary quntities كالالوان والاصوات والطعوم والروائح وما إلى ذلك. والكيفيات الثانوية لا تنتمي في نسق الكسندر إلى العقل أو الذات ... إنها تنتمي إلى الأشياء والموجودات، فما ندركه حقيقة في العالم هو الاشياء الملموسة أو المسموعة أو الأشياء الملونة وهكذا.

---

67. Ibid : Vol. III. P. 46.

والمستوى التالي الذى يتلو ويعلو مستوى المادة بكيفياتها الثانوية وينبثق طافراً عنها هو الحياة Life ، إذ الحياة عند الكسندر «إنبثاق طافر عن تركيبة فيزيو - كيميائية Physico - Chemical مرتبطة بالمستوى المادى» (٦٨)، وهنا يستعين الكسندر بقول هالدان Haldane «أننا يجب ألا نخطىء القياس المتوازن بين المادة والطاقة التى تدخل وتخرج من الجسم(٦٩) ومعنى عبارة هالدن أن الطاقة Energy تتخلل الماديات ومتوازنة معها، والطاقة ما هى إلا الحياة.

والعقل Mind أو الوعى أو الشعور هو أعلى مستوى منبثق أو طافر عن المستوى الادنى وهو الحياة، ذلك المستوى الذى يعود بدوره إلى المادة بكيفياتها. ودليل الكسندر على هذا هو أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا بشرط ترابطه بجسد حى، فكل ما هو عاقل أو شاعر لابد أن يكون حياً، والحياة ترتبط بجسد أو مادة. وينتج عن هذا أن العقل فى نسق الكسندر ليس وجوداً قائماً بذاته، يختلف فى طبيعته أو حقيقته عن سائر الموجودات الاخرى، إن العقل إنبثاق طافر عن الحياة، هو الأنا الشاعر بوجوده فى الزمان المكانى، وهو ناتج عن تلك الوحدة المكانية، التى نتجت عنها الموجودات : وهو وإن إختلف عن الموجودات الاخرى فالاختلاف لا يكون هنا إلا بالنوع أو الكيف الذى يضعه فى أعلى ما نعرفه من سلم التناهى التجريبى.

وما القول الآن فى الألوهية Deity : يقول الكسندر .. يعرض العالم إنبثاقاً طافراً لمستويات متتابعة من الموجودات المتناهية كل مع كيفه الأمبيريقى المتميز له. وأعلى هذه الكيفيات المعروفة لنا هو العقل أو الشعور والألوهية هى الكيف الامبيريقى الاعلى التالى لأعلى كيف نعرفه» (٧٠).

ومادامت الألوهية كيف أعلى لكيف تالى لمستوى العقل، فإنها لابد وأن تكون

---

68. Ibid : P. 62.
69. Haldane, J.S. : Mechanism, life. and personality (London 1913). P. 36.
70. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. P. 345.

الفعل متصلاً دائماً برد الفعل.

ونأتى الآن إلى معالجة الكسندر لمقولتى الكم Quantity والشدة Intensity، ويسميهما الكسندر أيضاً تمشياً مع كانط بمقولتى الكم الممتد tensive quantity والكم المشتد Intensive quantity ويؤكد الكسندر منذ البداية إنهما ليسا من التصورات المطبقة على الأمكنة والازمنة أى أن الزمان المكانى لا يخضع لهما، لأنهما ليسا سابقين عليه ولكنهما عبارة عن ملامح للأشياء التى نشأت وتركبت عن الزمان المكانى.

والكم الممتد هو شغل أى مكان بزمانه، أو حدوث أى مكان فى زمانه، ونفس الامر ينطبق على الزمان، حيث يكون الكم الممتد هنا هو شغل أى زمان بمكانه، أو حدوث أى زمان فى مكانه والمكان الذى يشغل هو الطول أو المساحة ... الخ والزمان الذى يشغل هو الديمومة، وينتج عن هذا أن المكان الاكبر يشغل بزمان أكبر، والزمان الاكبر بمكان أكبر، أى كلما زاد أو نقص كلما زاد الزمان أو نقص ... فالكمية هنا متعادلة بين الزمان والمكان (٥١).

أما الكم المشتد فهو حدوث أماكن مختلفة فى زمان واحد، أو شغل نفس المكان بعدة أزمنة مختلفة ... وهنا يشغل الزمان الواحد أماكن أكثر أو أقل حسب سرعة حركته أو بطئها، أو يشغل المكان بزمان أكثر أو أقل حسب سرعة الحركة أو بطئها ... وبالجملة فإن الزمان يملأ هنا بمكان متساو أو متعادل معه، كما أن المكان يملأ بزمان غير متكافىء معه على عكس الكم الممتد (٥٢).

وينتج عن هذا أن الكم الممتد يمكن قياسه مباشرة وبسهولة، لأنه عبارة عن تعادل وتساو وتكافؤ تم بين الزمان والمكان، أما الكم المشتد فلا يمكن قياسه إلا بطريقة غير مباشرة، تستخدم فيها آلات معقدة وطرقاً مركبه ومعامل إرتباط دقيقة.

---

51. Ibid : P. 304.
52. Ibid : P. 306.

ويرجع ذلك إلى عدم التحديد فهو يتعلق بالكم المشتد إذ المكان يشغل بزمان أكثر أو أقل More or Less كما أن الزمان يشغل بمكان أكثر أو أقل ومن هنا تكون صعوبة قياس الكم المشتد [٥٣].

وينهى الكسندر حديثه عن هاتين المقولتين بقوله أنه خلافاً على ما ذهب إليه كانط من أن هاتين المقولتين من عمل العقل فإنه يبدو واضحاً تماماً أنهما من عمل الطبيعة الفيزيقية ذاتها بما نشأت عنه من زمان ومكان وحركة، إذ الزمان المكانى كاف وحده، وهو يحتوى على المبدأ المحرك (الزمان) وعلى الكم (المكان) وهو يقوم بعمله دون حاجة إلى العقل أو حتى قبل وجود العقل [٥٤].

ويتناول الكسندر بعد ذلك مقولة الكل والاجزاء Whole and parts ومقولة العدد Number ويرى الكسندر فيما يتعلق بالمقولة الأولى أن كل موجود هو «كل من أجزاء A whole of parts ويرجع هذا – حسب النسق الكسندرى الملتزم بالزمان المكانى – إلى أن الزمان يحلل المكان إلى أمكنة، وأن المكان يمكن الزمان من أن يحلل إلى أزمة، وكل منهما كما رأينا من قبل – يصون الآخر [٥٥]. فالمكان يمد لحظات الزمان بالاتصال كما يمنح الزمان ذاتية وتماسك المكان. ومعنى ذلك أن الزمان يعمل على تجزىء المكان وتحليله كما يعمل على إتصاله، كما أن المكان يعمل على تجزىء الزمان وتحليله كما يعمل على إتصاله. يقول الكسندر أن «الزمان يحلل المكان إلى أجزائه مباشرة بتمييزه إلى أمكنة متتابعة، والمكان يحلل الزمان إلى أجزائه بطرق غير مباشرة ويجعله كلا من أجزاء، الكل الذى بدونه لا تكون هناك أزمنة منفصلة» [٥٦] إلا أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان فى ذاتهما ليس لهما أجزاء، وأن هذه التجزئه إنما تنجم عن تحليل الزمان للمكان، وتحليل المكان للزمان، فهما إذن مدينان فى تجزيهما الواحد للآخر،

---

53. Ibid : P. 309.
54. Ibid : P. 311.
55. Ibid : P. 312.
56. Ibid : P. 312.

لأنهما يقسمان، الواحد منهما الآخر، ومع هذا فإن الكسندر يعطى الزمان دوراً رئيسياً إذ يقرر «أن الزمان يلعب فى هذا التقسيم الدور المباشر بزمام القيادة» (٥٧).

إن كل شيء - يقول الكسندر - هو فى نهايته قطعة من الزمان المكانى A piece of space time تنقسم إلى أجزاء يتكون منها الكل Whole وهذا أمر امبيريقى يتعلق بالتجمعات الامبيريقية وإنقسامها إلى كليات وما يندرج تحتها من جزئيات.

أما مقولة العدد فإنها مقولة تتعلق بتكوين المركب فى علاقته بأجزائه، وتتولد عن التمييز المتصل للأجزاء فى المكان والزمان داخل الكلى الزمانى المكانى. ويمكن إعتبار هذه المقولة على إنها بمثابة خطة لتقسيم الكل إلى أجزائه، أو تأليف الاجزاء فى كل (٥٨).

وكل الموجودات عند الكسندر ذات طبيعة عددية أو تحتوى على العدد، لأنها فى شغلها لزمان مكانى تشغل أجزاء من المكان متصلة بأجزاء من الزمان ولا يهمنا هنا ما إذا كانت الاجزاء متساوية أو غير متساوية. وما إذا كانت متجانسة أو غير متجانسة، وما إذا كانت الكليات لها نفس المدى الزمانى أم لا (٥٩)، إننا ننظر هنا إلى الموجودات من حيث كونها اعداداً فحسب.

وعلم الحساب عند الكسندر هو علم امبيريقى، موضوعه الاعداد والعلاقات القائمة بينهما (٦٠) وهو علم امبيريقى يعد الموجودات الامبيريقية التى تشغل الزمان المكانى، وهذا الأخير رأينا من قبل أنه فيزيقى.

وينتهى الكسندر بصدد مقولة العدد إلى تقرير أن هذه المقولة «تتعلق بكل الموجودات ككليات ذات أجزاء فى الزمان المكانى، وإنها ترتبط بالعقل والأفعال

57. Ibid : P. 313.
58. Ibid : P. 313.
59. Ibid : P. 313.
60. Ibid : P. 313-319.

العقلية بنفس المعنى الذى ترتبط به بالأشياء الخارجية؛ فهى مقولة شاملة متعلقة بجميع الموجودات الداخلى منها والخارجي.

وآخر مقولة فى سلسلة المقولات الاكسندرية هى مقولة الحركة Motion والحق أن الزمان المكانى معادلان للحركة عند الكسندر، يقول الكسندر «أن الحركة أو المكان أو الزمان ذات طابع أولى Apriori لا أمبيريقى Non-empirical «والحق أن مقولة الحركة هى تعبير آخر عن الحقيقة القائلة بأن كل موجود هو قطعة من الزمان المكانى» (٦١) .

ولكن إذا كانت الحركة على هذا النحو مقولة، فإن الزمان المكانى ليس مقولة، ذلك لأن الزمان المكانى هو المادة الأولى الوحيدة One stufi التى تتكون منها كل الأشياء ... وقد يفهم من هذا أن الحركة جزء من الزمان المكاني وليست مقولة ... وهنا يقرر الكسندر أن هذا سوء فهم لطبيعة المقولات، ذلك لأن المقولات ليست صفات للأشياء ولكنها تحديد عينى لكل زمان مكانى، فالوجود هو شغل أى زمان مكانى، والكلية خطة منظمة لزمان مكانى، وكذلك تكون الحركة مقولة بمعنى أنها تحديد عينى للزمان المكانى وليست صفة للأشياء كصفة الحلاوة أو المرارة أو غيرها من الصفات المتغيرة.

ويقرر الكسندر أن الحركة بإعتبارها محددة فى نوع خاص من الحركات تكون ذات وجود امبيريقى. ولكنها إذا لم تكن محددة وكانت خاصية شاملة للوجود فإنها تكون مقولة. وهكذا تكون الحركة من النوع الأول ذات وجود أمبيريقى Empirical existent بينما تكون لا أمبيريقية إذا نظرنا إليها باعتبارها مقولة.

ويأخذ الكسندر على عاتقه بعد ذلك وضع المقولات فى درجات، فيقرر أن

61. Ibid : P. 320.

الحركة هى أكثر المقولات تركيباً لأنها تتضمن المقولات كلها، فالحركة جوهر Substance تكون له علاقته بالحركات الاخرى، كما أن المقولات الاربع وهى الوجود Existence والكلية University والعلاقة Relation والنظام Order تترابط فيما بينهما ترابطاً وثيقاً، تماماً كما تترابط المجموعة الثانية من المقولات الخاصة بالجوهر Substance والكم Quantity والعدد Number وغيرها فيما بينهما.

أما الحركة فهى تكون المجموعة الثالثة والأخيرة من المقولات وهى تفترض مسبقاً المقولات الأخرى وترتبط بها، ولكن هذه المقولات لا ترتبط بالحركة. فالحركة جوهر ولكن الجوهر ليس حركة، كما أن الحركة نظام ولكن النظام ليس حركة ...، وهكذا. أن مقولة الحركة عند الكسندر تتضمن كل المقولات الاخرى... إنها القصة الكاملة للتحديدات الاساسية للزمان المكانى، إنها الكل بالنسبة لجميع ما يمكن إثباته فى كل زمان مكانى (٦٢).

ويسقط الكسندر من قائمة مقولاته فكرتين كثيراً ما أعدهما الفلاسفة كمقولتين، وهما الكيف Quality والتغير Change أما عدم إعتبار الكيف مقولة من المقولات فإن السبب فى ذلك يرجع إلى أن الكيف عند الكسندر ليس إلا تعميمات إمبيريقية Empirical generalization للصفات النوعية المتباينة للأشياء، أو رنها مجرد رسم جمعي Collective لهذه الصفات جميعها. أن الكيف ليس خطة مشاركة فى التحديدات الاساسية للزمان المكانى مثل مقولة الكم، إن الكيف لا يمكن على هذا النحو أن يكون مقولة كسائر المقولات التى عرضنا لها.

وهناك سببان لا يجعلانا ننظر إلى التغير بإعتباره مقولة : الأول هو أن التغير ليس شاملاً. فقد تكون هناك إستدامة لا تتغير، كإستدامة صفه مثلاً، كما أن الحركة المنتظمة الرتيبة تجعلنا نشك فى التغيير. والثانى وهو الاكثر أهمية هو أن التغير يتضمن دائماً عناصر أمبيريقية أو تجريبية تتعلق بالصفات Qualities التى

---

62. Ibid : P. 323.

رأيناها لا مقولية. وكما عرفنا من قبل فإن المقولات تكون ذات طابع لا أمبيريقى[٦٣] هذا هو التغير الكمى، والكم عند الكسندر مقولة، وهنا يقرر الكسندر أن هذا التغير الكمى لن يكون أكثر من تحديدات كمية بين كميات.

ولهذا فإن الكسندر لا يقبل فكرة برجسون القائلة بأن التغير هو مادة الأشياء، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون مقبولة إلا إذا إعتبرنا التغير تعبيراً عن الحركة. لقد ذهب برجسون إلى أن «هناك تغيرات، ولكن ليس هناك أشياء تتغير، فالتغير لا يحتاج إلى معونة، وهناك حركات ولكن ليس هناك بالضرورة موضوعات متباينة تتحرك، فالحركة لا تتضمن شيئاً يتحرك»[٦٤]. ويرى الكسندر تعليقاً على هذا النص أن الفقرة الثانية المتعلقة بالحركة هى الصادقة أما الفقرة الأولى المتعلقة بالتغير فهى خاطئة[٦٥] طبقاً للتحليل السابق.

ويخصص الكسندر الفصل الأخير من الكتاب الثانى من المجلد الأول لبيان بعض الملاحظات التى تتعلق بالمقولات فيرى :

١- أن الزمان المكانى هو منبع المقولات، وأن هذه المقولات هى الصفات اللاأمبيريقية للأشياء الموجودة كلها والنابعة بدورها من الزمان المكانى النفسى.

٢- أن المقولات لا تقبل التعريف، وتصعب على التوصيف، إنها تنكشف لنا مباشرة خلال عمليات تحديد الأشياء وحركاتها والعلاقات بينها وذلك بقوة الحدس Intution .

٣- ليس الزمان المكانى موضوعاً للمقولات، لأن الزمان المكانى هو الاساس أو المادة الاولى التى نبعت عنها كل الأشياء بما فيها المقولات. ولهذا فلا ينبغى أن نقرر أن الأب هو إبناً لنفس هذا الأب، أى لا ينبغى أن نقرر أن الزمان

---

63. Ibid : P. 323.
64. Bergson, H. : La Perception du changement Oxford 1910. P. 24.
65. Alexander. S. : Space Time and Deity. Vol. P. 329.

المكانى الأم هو فى نفس الوقت خـاضع وناتج عن المقـولات التى نبـعت عنه[٦٦].

٤- الزمـان المكانى ليس هو الكل بأجـزائه، أنه نسق شـامل لكل الموجـودات أو الأشياء، وهو لا متناهى ومتصل. فهو يتطابق مع مقولة الكل والاجزاء.

٥- الزمان المكانى ليس هو مقولة العدد لأنه لو كان كذلك لأمكن مقارنته كواحد بالأثنين أو الثلاثة وهكذا، أنه ليس واحداً بالمعنى العددى، ولكنه واحد بإعتباره الرحم الوحيد والفريد للتوالد والتكاثر، وهو واحد لأنه لا يوجد ما يباريه.

٦- والزمـان المكانى ليس هو مـقولة الجوهر، وليس هو جوهر الجواهر، أنه المادة الأولى للجواهر.

٧- ليست المقولات شروطاً أو صيغاً صورية أو اطارات معرفية أو إدراكية تتشكل بحسبها موضوعات المعرفة أو الادراك وتخضع لأحكامها، بل إنها تتدخل فى تركيب الموجود كعناصر تكوينية أو بنيوية. فهى إذن مقـولات وجود لا مقولات معرفة.

٨- أن أولية وشمـولية هذه المقولات لا ترجع إلى العقل كما توهم ذلك كانط، وإنما ترجع إلى انها نابعة من الزمان المكانى الواحد اللامتناهى.

٩- والعقل بإعتباره وجوداً زمانياً مكانياً، أو تشكلاً مركباً من الزمان المكانى فهو يخضع مثل سائر الموجودات الفيزيقية إلى المقولات. إن العقل عند الكسندر لا يتميز عن الموجودات الفيزيقية الا بتوصيفه الكيفى أو كيفه الخاص.

١٠-أننا ندرك المقولات أو نعيها عن طريق الحدس الذى يستخدم الحواس والعقل كأداتين له أو كابنين له، بلغة الكسندرية. وهذا لايعنى تناقضاً لأن الحدس عند

---

66. Ibid : P. 338.

الكسندر عملية واحدة ذات جانبين : الواحد منها تأملى ذاتى والآخر تأمل خارجي .. فالحدس هو الطريق الذى ننفذ به صميم الواقع، ونوغل به فى أعماق الأشياء لكى نلتقى بالحقيقة القصوى، والطبيعة الجوهرية والتى هى الحياة الجوهرية للصيرورة اللانهائية فى أعماق الزمان المكانى.

٥- الزمان المكانى والالوهية

لا يمكن فى نسق فلسفى مثل نسق الكسندر أن نفهم الألوهية بدون أن نقف مثلما وقف هو على نظام الوجود الامبيريقى بأسسه حتى نرتقى ونتصاعد معه من أول سلم الوجود إلى منتهاه . والكسندر يدخل محراب نظام الوجود الامبيريقى The order of Empirical existence بواسطة ما أسماه بالكيفيات Qualities، والكيفيات عنده هى الصفات النوعية للأشياء أو الموجودات المتناهية. أو هى الملامح التجريبية التى تتفاضل وتتمايز وتتباين بفضلها الموجودات فى محيط الزمان المكانى الواحد، فهى سمة التناهى، وعلامة التكثر والتباين النوعى فى نسق العالم الواحد، ومن ثم فنظام الكيفيات التجريبية Order of Empirical Qualities مطابق لنسق الموجودات المتكثرة أو المتفاضلة بكيفياتها. وينبغى أن نلاحظ أن الكيفيات عند الكسندر لا تقتصر على الكيفيات الثانوية للمادة كاللون والصوت والطعم والرائحة والخشن والناعم، ولكنها تشتمل أيضاً على كيفيات أخرى كالحياة، والعقل، والشعور.

والكيفيات صفات للزمان المكانى كما تتبدى فى تكثر موجوداته، وتنوع تشكيلاته، وتمايز صوره التجريبية النوعية، ومن ثم فالكيفيات حقيقية لأنها نابعة عن الزمان المكانى الحقيقى، فهى تستمد حقيقتها منه، وتشارك فى حقيقته، ولا تستمد حقيقتها مما سواه ... رحم كل الموجودات وأصل كل الأشياء.

وهذا العالم الحقيقى، عالم الكيفيات التجريبية، هو عالم إنبثاق طافر

ومقولة العلية من المقولات الهامة التى يعالجها الكسندر ضمن هذه المجموعة وهو يرى أن الزمان المكانى أو نسق الحركة System motion نسق متصل، وإن أى حركة داخل هذا النسق لابد أن تكون متصلة بغيرها من الحركات. ثم يقرر الكسندر بعد ذلك «أن علاقة الاتصال هذه بين حركتين هى العلية فالحركة السابقة تكون هى العلة Cause بينما تكون الحركة اللاحقة التى نجمت عن إتصال الحركة الأولى هى المعلول Effect [٤٧] وبمعنى آخر «تكون العلة سابقة على المعلول، وهذا السبق قائم على أساس علاقة متصلة» [٤٨]، تكون العلة فيها سابقة سبقاً زمنياً، ويكون المعلول لاحقاً لما هو سابق زمانياً.

والحق أن الكسندر يتفق «هنا مع الرأى الذى قرره هيوم Hume بصدد العلية، ذلك أن هيوم قد جرد العلية من كل مدلول ميتافيزيقى، أو لاهوتى أو غيبى، وجعلها فى نسقه التجريبى الصرف مجرد علاقة بين سابق ولاحق، أو مجرد علاقة بين حركة سابقة وأخرى لاحقة والحركة السابقة تسبق الحركة اللاحقة فى الزمان.

والعلية عند الكسندر هى اذن طابع تحديدى تماماً للأشياء، لأنها تحدد ما هو علة وما هو معلول، وهذا الطابع يلزم عن كون الأشياء ذاتها زمانية مكانية متصلة، إنها تقوم بين الجواهر التى هى ذاتها حركات أو حادثات أو مجموعات من الحركات أو الحادثات الزمانية المكانية، فهى اذن مثل كل المقولات مقولة شاملة ويشتق منها أى جوهر من الجواهر، كما إنها واقعية تجريبية أو مختبرة، يقول الكسندر «أن العلية علاقة بين الجواهر، تلك العلاقة التى تستمر وفقاً لها حركة أو مجموعة من الحركات فى أحد الجواهر فى حركة أو مجموعة من الحركات فى جوهر ثان، ومن ثم تغير الحركة أو مجموعة الحركات السابقة لهذا الجوهر

---

47. Ibid : P. 279.
48. Ibid : P. 286.

الثانى»[٤٩].

ولكن المعلول الذى تنتجه العلة، يؤثر بدوره على العلة ذاتها، ومعنى هذا أنه كما تؤثر العلة على المعلول فإن المعلول يؤثر فى العلة. فتأثير (أ) على (ب) ينتج تأثيراً من «ب» على «أ». فالعملية إذن عملية ذات جانبين وليست ذات جانب واحد ويمكن أن نستنتج علاوة على هذا أن المعلول يمكن أن يكون علة إذا تبدل الموقف وبدأ الجوهر الثانى حركته، فأصبحت تلك الحركة سابقة، بهذا أصبحت حركة الجوهر الأول لاحقة، ومن ثم يصبح الجوهر الثانى علة والجوهر الأول معلولاً.

وهنا أيضاً يتفق رأى الكسندر بصدد هذه النقطة مع رأى هيوم، ومع مثاله عن «لعبة البلياردو»، فالفكرة الأولى التى تبدأ الحركة وتتصل بالكرة الثانية فتحركها تكون هى العلة بينما تكون حركة الكرة الثانية هى المعلول، ويمكن أن تبدأ الكرة الثانية الحركة الثانية وتتصل بالكرة الأولى فتحركها فتكون هى العلة، بينما تكون حركة الكرة الأولى هى المعلول.

وهذه الملاحظة الأخيرة هى التى بلور عليها الكسندر فكرته عن مقولة التبادلية RECIPROCITY فتبادل العلة مع المعلول أمر ملاحظ فى العالم الامبيريقى، كما أن هذه المقولة تعنى أيضاً أن لكل رد فعل يساويه وأن التكافؤ بين الفعل ورد الفعل The equivalence of action and reaction يمكن أن نتعقبه فى كل مراحل الانتقالات مهما تعددت تركيباتها وتعقيداتها[٥٠].

ويرى الكسندر أن الفعل ورد الفعل تصوران مشتقان من الميكانيكا، وإنهما موجودان فى طبيعة الزمان المكانى نفسه، ذلك أن كل فعل هو فى نفس الوقت رد فعل، وأن رد الفعل يبدأ فى نفس اللحظة مع الفعل، أو بلغة الاكسندرية يكون

49. Ibid : P. 300.
50. Ibid : P. 304.

كيف متغير، يتغير كلما نما العالم وتقدم فى الزمان، فعل كل مستوى أو طور من أطوار الوجود يلوح كيف جديد فى الصدارة، وهذا الذى يحتل مركز الصدارة يلعب دور الألوهية بالنسبة لهذا المستوى. يقول متز (ليس ثمة سبب يدعو إلى إفتراض أن تسلسل الكيفيات يستنفذ جد الذهن (العقل)، فعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهى، صور دائمة التجديد وتظهر طفرة كيفيات دائمة العلو، كالمادة من الزمان المكانى، والحياة من المادة والذهن (العقل) من الحياة. فإن التطور لا يقف عند هذا الحد، بل ستنشأ كيفيات دائمة جديدة تتجاوز مستوى الذهن (العقل) وسوف يمضى النزوع الكونى فى التطور إلى مستوى من الوجود أعلى من كل ما تمر به من قبل. هذه الصفة الجديدة التى تظهر طفرة هى التى يسميها الكسندر بالألوهية، وهى الصفة التى تتجاوز فى العلو أعلى ما ظهر حتى الآن، أى الذهن (العقل) (٧١).

إن الألوهية عند الكسندر كيف تجريبى وليست أولية أو مقولية، وهى لا تنتمى إلى العالم بمعنى أنها تتخلل جزء من أجزائه وتبث فى كل أرجائه. إن الألوهية عنده تنتمى فقط إلى ذلك الجزء من العالم الذى تأهل تطورياً وتاريخياً لكى يحمل الكيف التجريبى الجديد (٧٢).

ولما لم يكن فى وسع المستوى الأدنى أن يدرك الأعلى بالمعنى الصحيح فإننا نحن البشر نكون عاجزين عن التغلغل فى ماهية الله بوصفه حامل صفة الألوهية وكل ما يمكننا عمله هو أن نصورها لأنفسنا من خلال تشبيهها بالتجربة المألوفة، وكأننا نحن أنفسنا آلهة.

ويتميز الله بلا نهائيته عن جميع الموجودات التجريبية التى هى متناهية

---

71. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. P. 345.

(٧٢) متس: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام. ترجمة فؤاد زكريا مع بعض التصرف ص ٣٨٤.

محدودة، غير أن لا نهائيه الله تجريبية، فى مقابل اللانهائية الأولية Apriori للزمان المكانى. ومعنى ذلك أن الله لا يتمكن بعد من أن يحوز الألوهية على نحو كامل لأنه لو كان كذلك لكان موجوداً متناهياً يمكن أن يحدث بعده تطور آخر فطبيعة الله ليست طبيعية واقعية، متحققة كاملة، وهو ليس مستوى فى الوجود إنتهى فيه تطور ما، أو يمكن أن ينتهى فيه التطور على أى نحو، وإنما الله بوصفه موجوداً فعلياً، ليس وجوداً متناهياً، بل صيرورة أزلية، والله لم يصل بعد إلى تألهه، ولو كان قد وصل إليه لما عاد إلهاً، وهو لا يمكنه أبداً أن يحقق فكرة ذاته، وإنما يجد نفسه دائماً سائراً نحو هذه الفكرة ... إنه لا يعنى إلا السعى الأزلى نحو الألوهية(٧٣).

ولابد أن نتوقف هنا قليلاً عند فكرة الاكسندرية تعيننا على فهم فكرته عن الألوهية، ذلك لأن الكسندر رأى أن النظر فى طبيعتنا الانسانية يرينا بوضوح كامل أن العقل والجسم يكونان شخصاً واحداً. وهذه الرؤية المباشرة السهلة لطبيعتنا تنطبق على مستويات الوجود بأسره بما فيها الوحدة الأولى ... الوحدة الزمانية المكانية، إذ أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان يكونان وحدة : فالزمان عقل المكان، والمكان جسد الزمان، وفى كل متناه من المتناهيات يوجد هناك عنصر واحد، يناظر الجسد فى ذواتنا، وعنصر آخر يناظر العقل. ويرتب الكسندر على هذا الرأى نتيجة هامة وهى أن الزمان روح الحركة يقول الكسندر «إذا كان يصدق أن الزمان هو عقل المكان أو بالأحرى إذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء من الأشياء يقوم بالنسبة له فى علاقة العقل بالجسد، وكان ذلك الشيء هو الزمان، إذن ... فالروح هى منبع الحركة(٧٤).

(٧٣) نفس الرجع ص ٢٨٤ – ٢٨٥.

(٧٤) نفس المرجع : ص ٢٨٤ – ٢٨٥.

ويحاول الكسندر الاجابة عن السؤال الخاص بكون الله أو تعاليه عن طريق الصيغة الشاملة التى تنص على أن مستوى للوجود يقف من المستوى الذى يليه علواً فى علاقة مشابهة الجسم بالنفس أو العقل. فمن الممكن أن نميز بطريقة مجازية ما فى الطبيعة الألهية بدورها بين جسم وعقل. وفى هذه الحالة يكون تصور الله منطوياً على الكمون والعلو معاً، فالله كامن فى العالم من حيث جسمه لكنه عال عليه من حيث عقله أو ألوهيته (٧٥).

ولكن هل الله خالق عند الكسندر؟ يجيب الكسندر أن الزمان المكانى ذاته هو الخالق وليس الله ... فا الله ذاته يدين بكينونته للمتناهيات الموجودة قبلاً بكيفيتها الامبيريقية، وهو محصلتها. وعلى ذلك يكون الله ليس خالقاً بل مجرد مخلوق، أنه ليس من صنع خيالنا أو فكرنا أنه مخلوق لا متناه لعالم الزمان المكانى (٧٦).

ويضيف الكسندر إلى هذا قوله : «أننا حينما نفكر فى الله بإعتباره ذلك الذى تدين له كل الأشياء بوجودها، فإننا بذلك نقلب نظام الواقع، وتتناول عالم الزمان المكانى، الذى يخلق كل الأشياء، فى ضوء كيفه الامبيريقى الأعلى، الذى ليس هو الأول الخالق، بل هو آخر ما ينتج فى نظام التوالد» وفى نفس هذا المعنى يقول متز : «إن الله الموصوف بهذه الصفات لا يمكن أن يكون هو الله الذى خلق الكون، وإنما هو ذاته من خلق هذا الكون، وبالتالى جزء من الكون فقط، لا كله. وتبعاً لهذا الرأى يكون الخالق الحقيق للكون هو المكان الزمانى، أما الله فهو مثل كل موجود آخر مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية. هو حقاً أعلى ما ظهر حتى الآن، غير أنه مخلوق فحسب. ولو نظرنا إلى الله على أنه ذلك الموجود الذى تدين له كل الأشياء بوجودها، لكان علينا عندئذ أن نعكس ترتيب العالم وننظر إلى العلة الأصلية للوجود فى ضوء أعلى كيفية تجريبية له.

---

75. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. P. 397-398.
76.Ibid : P. 399.

والخلاصة أن الله عند الكسندر كيف منبثق أو طافر عما سبقه وأنه يعود إلى الزمان المكاني أصل كل الموجودات وهو بهذا المعنى ليس خالقاً بل مجرد مخلوق للمادة الزمانية، وإن كان مع ذلك أعلى كيف أو أعلى مخلوق على الإطلاق.

الفصل الرابع

جورج ادوارد مور
والنقد الموجه إلى المثالية

جورج ادوارد مور
وموقفه من المثالية

أولاً : حياته وأعماله وأهميته

أ- حياته

بات من الواضح لدى مؤرخي الفلسفة ونقادها Critics أن حياة الفيلسوف جزء لا ينفك عن الاطار العام لأرائه ومناقشاته. وإنبثاقه من هذه البديهية الاولية صدر المؤرخون والنقاد كتاباتهم بإستعراض حياة الفلاسفة موضوع الدراسة، ومن ثم وجدنا «بول أرثر شليب» Paul Arthur Schilpp حفاظاً منه على وحدة النسق الفلسفي Philosophical System يؤرخ لحياة الفلاسفة المعاصرين، نقداً ومنهجاً وموضوعاً، ومن بين هؤلاء «جورج مور» G.E. Moore الذى كرس له العدد الرابع من السلسلة التي اعدها لهذا الغرض، والذى اخرجه لنا في عام ١٩٤٢، والذى تضمن تسعة عشر مقالاً إستعرض فيها كتابها فلسفة مور، وقام الفيلسوف بالرد على اوجه النقد التي وردت بكل منها.

ومن المؤكد أن الحديث عن «جورج مور» يشدنا إلى ذلك البناء الضخم للفلسفة الانجليزية المعاصرة Contemporary British philosophy . فقد تحرك «مور» بالفلسفة في أكثر من إطار لها، رغم قلة إنتاجه الفلسفي، فالكم لا يجب الكيف، لان المعيار الاساسي في الفلسفة هو الكيف.

تلقى مور دراساته في الفلسفة على ايدى رواد المثالية Idealism في انجلترا برادلي Bradley ، جرين Green ، ماكتجارت Mactaggar ، لكن سرعان ما اكتشفت عدم كفاية الموقف الفلسفي للمثالية فكان إن تعاون مع «رسل» Russell في صرح المذهب الواقعي الجديد New Realistic Doctrine وإعادة الفكرة الانجليزية إلى نمطه التجريبي Empirical.

ولا ريب أننا نلمس في هذا الاتجاه امتداداًطبيعياً لتيار الفكر الانجليزى التجريبي البحت الذى يعبر عنه لوك Looke ، وهيوم Hume ، ومل Mill ورسل اصدق تعبير.

وقد يبدو ضرباً من الخلط أن نردف الواقعية بالتجريبية، إلا أن هذا الخلط سرعان ما يذوب ذوبان الجليد على سطح الماء، إذا كشفنا النقاب عن حقيقة ولب ذلك الموقف الجديد الذى مثله «مور» فى اوئل القرن العشرين.

وحتى تتضح لنا أبعاد هذا الفكر وذلك التيار الاساسى للفلسفة المتمثل فى فكر مور، يتعين علينا أن نكشف النقاب عن المحركات الاساسية التى شكلت عقلية مور إبان فترة الصبا حتى رفضه للمثالية موضوعاً ومنهجاً. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن المقالة التى صدر بها مور [1] العدد الذى خصصه «شليب» عن تاريخ حياته، تجب كل ما كتب عن حياته باقلام الآخرين، ومن ثم فإن عرضنا لحياة مور ينبثق أصلاً عن نفسه.

يقسم مور حياته وتطوره فى هذه المقالة إلى خمس حلقات متصلة :

١- مولده ودراسته الأولى : (١٨٧٣ - ١٨٩٢)

ولد جورج مور بضاحية Surrey التى تبعد قرابة الثمانية اميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد. وكانت قد رحلت من موطنها الاصلى فى Hastings حيث كان والده يعمل طبيباً فى الريف الانجليزى بعد حصوله على شهادة فى الطب، إلى حيث ولد وإستقرت الاسرة. فقد رغبا والداه فى الحاقه وإخوته بكلية «دلويش» بالقسم الخارجى وكانت هذه المدرسة قد تأسست قبل ذلك التاريخ بإثنى عشر عاماً [2].

تلقى مور دروسه الاولى على والده، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادىء الاولى First rudiments للتربية والحساب والجغرافيا والتاريخ والانجليزى ثم ارسل بعد ذلك إلى «دليش» حيث تلقى قسطاً وافراً من الدراسات الكلاسيكية Classical Studies وأنفق وقتاً طويلاً فى دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، ثم عرج بعد ذلك على دراسات اللغة الفرنسية واللغة الالمانية، اللتان

---

1. Schilpp P.A., (ed) The philosophy of G.E.Moor, PP. 3-39.The libraryof Living philosopheres, volume IV, Northwestern university 1942. "Schilpp Vol."
2. Moor, G.E. An Autobiography, P.3 "Achilpp Vol"

وسنشير إلى هذا المؤلف بالمختصر

إستغرقتا وقتاً طويلاً بالقياس إلى الوقت الذى امضاه فى إتقان اليونانية واللاتينية. يقول مور :

«وخلال هذه السنات الست، خصص معظم وقتى تقريباً لدراسة القيونانية واللاتينية، وقد خصصت ساعات قليلة فى الاسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب» [1].

وفى هذه الفترة تأثر مور بالاستاذ Renile رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة الذى تعلم منه مبادىء الهارمونى Elements of Harmony، ما تأثر بالاستاذ بريانز Bryans استاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة الذى ركز فى دراساته فوق ما هو قديم على اعمال جوته Geothe خاصة Faurt وكذلك على اعمال شيلر Schiller كما تأثر مور بالاستاذ Lundrun استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت وجهات نظر «الندرم» حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة دراسية فى كلية ترينتى Trinity والحصول على مرتبة الشرف الاولى فى الدراسات الكلاسيكية، والحصول على منحة دراسية فى كلية كرافن Graven. لكن المتتبع لحياة مور يجد أن الاستاذ جليكس Gilkes مولعاً بسقراط Socrates وأفلاطون Plato بدرجة كبيرة، فضلاً عما كان يتمتع به من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على دراسة مشكلات الفلسفة الاساسية ومباحثها [2] وخلافاً للاساتذة الاربعة السابقين، تأثر مور فى هذه المرحلة بشقيقه Thomas Sturge Moore الذى كان شاعراً وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة جادة، وقد تأثر مناقشاته مع والده فى تشكيل آراء مور [3].

٢- السنوات الاثنى عشر الاوائل فى كيمبردج (١٨٩٢ - ١٩٠٤)

إنتقل مور إلى كيمبردج، بعد إجتيازه مرحلة الدراسة فى «دلويش» لقد قسم مور هذه السنوات الاثنى عشر إلى ثلاثة مراحل هى :

---

1. Ibid, P. 5.
2. Ibid, P. 9.
3. Ibid, P. 10.

المرحلة الأولـى :

سنوات أربع فى كيمبيردج (١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وفيها التحق مور بكلية ترينتى فى اكتوبر ١٨٩٢، وظل لعامين متتالين يعمل فى مجال الدراسات القديمة وفق نصيحة رسل Russell وتوجيهات برهانز Bryans، وكون مور عدة صداقات فى كيمبردج، يقول مور :

«ومع إنه لم تكن لى صداقات حميمة مع زملائى من النبهاء فى دلويش، إلا إننى- ولأول مرة فى كيمبردج، كونت صداقات وثيقة مع عدد من الاذكياء»[1].

فتعرف على «رسل» وعلى عدد من أساتذته فى كيمبردج مثل «هنرى سدجوك» Sidgwick الذى تأثر بكتابه Methods of Ethics، ومثل «جيمس وارد» Ward الذى كان يحاضر فى العلوم الاخلاقية، ومثل «ستاوت» Staut الذى كان يحاضر فى تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت Descartes إلى شبنهور Schepenhaur، ومثل ماكتجارت Mctaggart الذى يذكر مور عنه إنه ترك إنطباعاً بالغاً فى نفسه لسرعة بديهته فى البرهنة، وإلى دقته الفائقة، وإلى الوضوح فى تعبيراته، إلا أنه يأخذ على ماكتجارت إنه كان هيجلياً اكثر من هيجل ذاته[2]. كما تعرف مور على هنرى جاكسون Jackson استاذ الفلسفة اليونانية، الذى كان من وجهة نظر مور «محاضراً جيداً، يتوخى الدقة والوضوح وعدم التجريدات»[3].

لقد سافر مور فى عطلة صيف ١٨٩٥ إلى المانيا على يد الاستاذ زجفرت Sigwart كما واستمع إلى محاضرات الاستاذ Crusius عن افلاطون.

المرحلة الثانية : رسالة الزمالة (١٨٩٦ - ١٨٩٨)

وبعد ان انتهى مور من دراسته فى كيمبردج عكف على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن «كانط» ولقد ركز مور على دراسة مفهوم العقل Reason عند كانط من ثنايا مؤلفاته خاصة تلك العلاقة القائمة بين «نقد العقل النظرى الخالص» وبين نقد «العقل العملى الخالص» كما ركز على ما يعنى كانط على

1. Ibid, P. 13
2. Ibid, P 19
3 Ibid, P. 20

وجه التحديد بكلمة العقل. ولقد وجد مور أن هذه الكلمة كما عناها كانط كانت مضللة إلى حد بعيد.

المرحله الثالثة : مور زميلاً فى ترينتى لسنوات ست (١٨٩٨ - ١٩٠٤)

رشح مور لزمالة كلية ترينتى لمدة ست سنوات، وكانت هذه الفترة حافلة بالمجهودات العلمية، ذلك أن مور بدأ فى هذه المرحلة بتحديد بعض المصطلحات لمعجم لدوين الفلسفى Baldwin's Dictionery of philosophy وكتابة بعض مقالاته، وقد عانى مور آلاماً كثيرة أثناء قيامه بهذا العمل نظراً للجهد الشاق الذى بذل فيه [1]. كما قام مور بإعطاء سلسلتين من المحاضرات الاولى عن «الاخلاق عند كانط»، والثانية عن «الاخلاق بوجه عام» ولقد اتاحت له هاتين السلسلتين أن يضع الخطوط الاولى لكتابه الرئيسى «مبادىء الاخلاق» Principia Ethica كما حظى مور فى هذه المرحلة بشرف عضوية الجمعية الارسطية Aristotelian Society ولقد أمد مور الجمعية الارسطية ببعض المقالات ذات الموضوع الواحد مع آخرين، أو ببعض المقالات منفردة، هذا هو ما أضفى على إسمه الشهرة والذيوع.

وعلاوة على هذا فلقد طلب ماكنزى Mackenzie أن يكتب بعض المقالات «لجريدة الاخلاق العالمية» International Journal of Ethics أنجز مور معظمها بدقة وإتقان.

٣- سنوات سبع خارج كيمبردج (١٩٠٤ - ١٩١١)

وبعد أن انتهت فترة الزمالة فى كيمبردج، سافر مور إلى ادنبرج Edinburgh بمصاحبة صديق حميم له، وإستقر مور فى هذه المدينة لمدة ثلاثة اعوام ونصف، ثم يغادرها إلى ريشموند Richmond بالقرب من لندن بقية الاعوام السبعة. ولقد تفرغ مور فى هذه المرحلة لفهم كتاب رسل «اصول الرياضيات» Principles Mathematics كما قام بكتابة بعض المقالات من بينها مقالته الشهيرة عن وليم جيمس James والتى أخرجها تحت إسم البراجماسية Paragmatism فى كتابه «دراسات فلسفية» Philosophical studies كما انجز مور مؤلفه عن الاخلاق الذى ظهر فى مكتبة دار الجامعات Home university libarary

---

1 Ibid, P. 23.

٤- العمل بالتدريس فى كيمبردج (١٩١١ - ١٩٣٩)

ارسلت جامعة كيمبردج إلى مور عام١٩١١ تطلب إليه العودة ثانية اليها، لتدريس العلوم الاخلاقية، فقرر مور العودة إلى كيمبردج. وفى هذا يقول مور : «إن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لى، كما وإننى أحب الان وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كيمبردج أن أعود ثانية اليها»[١].

وقام مور بتدريس الاخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وفى عام ١٩٢٥ خلف مور «وارد» فى كرسى الأستاذيه «للفلسفة العقلية والمنطق». أما عن صلاته وتأثيره وتأثره فلقد التقى مور عام ١٩١٢ لأول مرة بفتجنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوى الذى هجر دراسته لهندسة الطيران، وإتجه إلى تعلم «أصول الرياضيات»، «المنطق الرياضى» فى إنجلترا، والتقى برسل الذى وجهه إلى دراسة الفلسفة لما إكتشفه فيه من مواهب فلسفية آصلية [٢].

وقد تلقى فتجنشتين محاضراته الاولى على مور عام ١٩١٢ فى علم النفس، ولم تكن معرفة مور قوية فى هذا العام، إلا أن العلاقة بينهما توثقت كثيراً بعد ذلك، فقد أرسل فتجنشتين فيما بعد مخطوط رسالته المنطقية الفلسفية Tractatus legico - philosophical إلى رسل وقرأها مور واعجب بها أشد الاعجاب، وأثنى على كل ما ورد بها وحينما أصبح فتجنشتين عضواً من أعضاء هيئة التدريس بكيمبردج، بدأت صلاته تتوثق بدرجة كبيرة مع مور يقول مور عن فتجنشتين :

«لقد جعلنى اعتقد تماماً بأن ما هو مطلوب لحل مشكلات الفلسفة بأسرها، إنما هو المنهج ... ذلك المنهج (التحليلى) الذى إستخدمه بمهارة ... تفوق إستخدامى له» (٣).

---

1. Ibid, P. 28.

(٢) راجع ما كتبه رسل عن فتجنشتين فى

a- My Mental Development Schilpp Vol, 1944.

b- My phlosophical Devlopment, 1955.

c- Protraties from Memory, 1956.

وقد التقى مور فى اوائل العشرينات «بفرانك رامزى» واعجب ببراعته ودقته، وكتب مور فى مقدمته لكتاب رامزى فى اسس الرياضيات Foundatons of Mathematics عن مأثورات ومعالم فكره الفلسفي.

٥- السنوات ما بعد سبتمبر (١٩٣٩ - ١٩٥٨)

دعى مور للتدريس فى اكسفورد عام ١٩٣٩ فذهب إلى هناك والتقى بالطلبة وهيئة التدريس. وفى اغسطس ١٩٤٠ تلقى مور عدة دعوات من الجامعات الامريكية ليحاضر بها كأستاذ زائر، فذهب للتدريس بكلية سمث Smith فى العام الجامعى ١٩٤٠ - ١٩٤١ وذهب كذلك إلى جامعةPrinceton لالقاء محاضرات بها فى ربيع عام ١٩٤١، كما ذهب إلى كلية Mills بكاليفورنيا فى خريف عام ١٩٤١، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤٢. ولقد انصبت معظم محاضراته فى الولايات المتحدة على موضع الادراك الحسى Sense Perception- وظل مور يحاضر ويؤلف حتى توفى فى إنجلترا عام ١٩٥٨.

ب - أعمــــاله :

ويمكن تقسيم مؤلفات مور بحسب المضوعات التى ركزت عليها إلى :

أ - مؤلفات فى الفلسفة بصفة عامة.

ب- مؤلفات خاصة بنظرية المعرفة أو الابستمولوجيا.

ج - مؤلفات منطقية.

د - مؤلفات فى مجال الاخلاق والدين.

أ - فى الفلسفة بصفة عامة

(١) دراسات فلسفية Philosophical studies

وهو يحتوى عل مقالات عشر، وتقديم بقلم مور كتب فى يناير ١٩٢٢ فى كيمبردج، اما المقالات التى إحتواها هذا الكتاب فهى :

---

3. Moore, Ibid.

١– رفض المثالية	1- The refutation of idealism
٢– طبيعة وحقيقة موضوعات الادراك	2- The nature and reality objects of prception.
٣– المذهب البراجماتي لدى وليم جيمس	3- Willia James "Pragmatism"
٤– فلسفة هيوم	4- Hume's philosophy
٥– مكانة المعطيات الحسية	5- The Status of Sense-Data
٦– مفهوم الواقع	6- The Concepton of Reality
٧– بعض الاحكام المتعلقة بالادراك	7- Some Judgments of Perception
٨– مفهوم القيمة الباطنية	8- The Conception of Intrinsic Value
٩– العلاقات الخارجية والداخلية	9- External and internal relations
١٠– طبيعة الفلسفة الخلقية	10- The nature of Moral philosophy

(٢) بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة

وهو عبارة عن عدة محاضرات القاها مور في كلية مور لي Morley فيما بين عام ١٩٤١٠ ، ١٩١١ وقد اقترح ويزدم عليه أن ينشرها فنشرها تحت هذا الاسم عام ١٩٢٢ في لندن ، وقد اعيد طبع هذا الكتاب عام ١٩٢٨ . ويتناول مور في هذا الكتاب عدة موضوعات تدور حول آراء متفرقة له. فهو يذكر في هذا الكتاب معنى الفلسفة والمعطيات الحسية، والقضايا، وطرق المعرفة، ويتحدث عن الاشياء المادية، والوجود في المكان، والوجود في الزمان، والتخيل والذاكره والمعتقدات والقضايا. والمعتقدات الصادقة والزائفة، والحقائق والكليات، والعلاقات والصفات والتشابه، والفصل وبعض الصفات الاخرى، والتجريدات والكون، كما تناول في هذا الكتاب نظرية هيوم، ومعنى ما هو حقيقي وهل الزمن حقيقي . ويتضح من هذه الموضوعات التي ضمنها كتاب مور هذا إنه لا يستند إلى إتجاه نسقي أو وحدة مذهبية.

(٣) أبحاث فلسفية Philosophical Papers

وهو عبارةعن مجموعة من المقالات والابحاث الفلسفية وبعض المحاضرات التى كان يلقيها فتجنشتين فى جامعة كيمبردج ما بين عامى ١٩٣٠ ، ١٩٣٣ وكان مور قد نشر هذه الموضوعات كلها فى مجلة Mind عدد يناير ١٩٥٤، ويوليو ١٩٥٤، ويناير ١٩٥٥. لم قام بجمعها تحت هذا الاسم، قد نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٩ فى لندن.

(٤) المثالية عند كانط Kant's Idealsim

وهو عبارة عن مقال انتقد فيه مور مثالية كانط التى استند اليه نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٤.

(٥) برهان على وجود العالم الخارجي Proof of External World

وهو عبارة عن مقال يحاول فيه مور أن يبرهن على وجود العالم الخارجى، ونشر ضمن منشورات الاكاديمية الانجليزية British Academy عام ١٩٣٩.

ب - نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا

(١) التجربة والمذهب التجريبى Experience and Empricism

وهو مقال يعرض فيه مور للاساس الحسى التجريبى الذى تستند عليه المعرفة عنده وهو ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٢.

(٢) رفض المثالية The refutation of Idealism

نشر مور فى مجلة Mind عدد ابريل ١٩٠٣ فيه يرفض الاتجاه المثالى خصوصاً لدى باركلى.

(٣) مكانة المعطيات الحسية The Status of Sense-Data

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٣ كما ضمنه كتابه «دراسات فلسفية» الانف الذكر.

(٤) مفهوم الواقع The Conception of Reality

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٧ كما ضمنه

كتاب «دراسات فلسفية».

(٥) بعض الاحكام المتعلقة بالادراك Some Judgments of Perception

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩١٨، يعرض فيه مور للاحكام المرتبطة بالادراك الحسى المباشر، وقد ضمنه مور أيضاً ضمن كتابه «دراسات فلسفية».

(٦) هل هناك معرفة بالاتصال المباشر؟

Is there Knowledge by Acquaindance"

وهو عبارة عن حوار اشترك فيه مع مور مجموعة من المفكرين على رأسهم هيكس وبرود وغيرهما ويعد هذا المقال امتداداً للحوار الذى بدأه «رسل» حول موضوع المعرفة بالاتصال المباشر.

(٧) طبيعة الافعال المعرفية The Character Cognitive Acts

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٠ ويتناول فيه الفعل المعرفى طبيعته وسماته وخصائصه.

ويمكن أن نضيف إلى مجموعة الملفات هذه، تعليق مور على «المذهب الطبيعى واللاأدرية» لجيمس وارد J. Ward وتعليق مور لكتاب «تحليل العقل» لبرتراند رسل والذى نشره فى الملحق الادبى لمجلة التيمس The Times Literary supp فى ١٩٢١/٩/٢٩، وإضافة حوار مور الذى إشترك فيه معه جلبرت رايل Ryle حول «الموضوعات التخيلية» والذى نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣، وإضافة الفصل الثانى والفصل الرابع من كتاب «بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة» وهما عن «المعطيات الحسية» و «طرق المعرفة».

ج -المؤلفات المنطقية

(١) طبيعة الحكم The nature of Judgment

وهو مقال نشره مور فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٩ تناول فيه مور طبيعة

الحكم بوجه عام، وهذه مسألة تنازعتها إتجاهات مثالية واسمية ولغوية وسيكولوجية وميتافيزيقية وسوسيولوجية، واراد مور إلى تأكيد الطبيعة الواقعية للحكم.

(٢) الضرورة Necessity

وهو احد المقالات التى نشرها مور فى مجلة Mind فى عدد شهر يوليو عام ١٩٠٠، وفيه يربط الضرورة المنطقية بموقفه الاخلاقى العام.

(٣) الذاتية Identity

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٠١ والمعروف أن الذاتية مبدأ من المبادىء الثلاثة أو قانون من القوانين الثلاثة للفكر البشرى وهى الذاتية وعدم التناقض والثالث الرفوع. وإن مبدأ التناقض Contradiction و مبدأ الثالث المرفوع Exluded Middle Term يمكن ردهما إلى المبدأ الأول وهو مبدأ الذاتية.

(٤) العلاقات الخارجية والداخلية External and Internal Relatons

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٩، يتناول فيه مور العلاقات التى يمكن أن توجد خارجياً وداخلياً بين القضايا والاشياء.

(٥) مبادىء المنطق Principles of Logic

وهو مقال نشره مور فى الملحق الادبى لمجلة التيمس The Times literary suppفى ١١ اغسطس عام ١٩٢١ يعلق فيه على المنطق كتاب لجولسون.

(٦) الوقائع القضايا Facts and Propositions

وهو الحوار حول صلة الوقائع بالقضايا اشترك فيه رامزى Ramsey مع مور ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٧.

(٧) هل الوجود صفة Is Existence Apredicate?

وهو حوار اشترك فيه وليم نيل Kneale، ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٦.

(٨) هل خواص الاشياء الجزئية كلية أم جزئية؟ Are the characteristics of particalar things universal or particular?

وهو مقال يحاول فيه مور أن يبين أن صفات ما هو جزئى تكون جزئية لا كلية، نشر مور هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك مقال مور الذى عقب فيه على كتاب رسل اسس الهندسة الذى نشره مور فى مجلة Mind عدد يوليو ١٩٨٨ ، ومقالات مور التى نشرها ضمن كتابه بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة الذى سبق أن اشرنا إليه عن :

١ – المعتقدات والقضايا فى الفصل الرابع عشر.

٢– المعتقدات الصادقة والزائفة فى الفصل الخامس عشر.

٣– الحقائق والكليات فى الفصل السابع عشر.

٤ – العلاقات والصفات والتشابه فى الفصل الثامن عشر.

٥– الفصل وبعض الصفات الاخرى فى الفصل التاسع عشر.

٦– التجريدات والكون فى الفصل العشرين.

د – فى الاخلاق والدين

١ – الحرية Liberty

وهو احد المقالات المبكرة لمور إذ أنه ظهر فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٨ ، ويعتبر مفهوم الحرية احد المفاهيم الهامة التى ترتبط بالاخلاق والسياسة والفلسفة والاجتماع وعلم النفس بوجه عام.

٢– الاخلاق عند ماكتجارت Mctaggart's Ethics

وهو مقال يعقب فيه مور على الموقف الاخلاقى لدى ماكتجارت الفيلسوف الانجليزى المثالى ويأخذه بالنقد والتمحيص، نشره مور فى المجلة الدولية للأخلاق International J. of Ethics عام ١٩٠٣ .

٣- قيمة الدين The Value of Religion

وهو مقال نشره مور فى المجلة الدولية للأخلاق اكتوبر عام ١٩٠١، يبين فيه مور أهميته وقيمة الدين فى الحياة.

٤- مبادىء الاخلاق Principia Ethics

وهو كتاب كامل نشره مور عام ١٩٠٣ فى كيمبردج ويعتبر اول تطبيق عملى للمنهج التحليلى على مسائل الاخلاق ويتكون الكتاب من ابواب ستة، ويتناول الباب الاول موضوع علم الاخلاق والباب الثانى «الاخلاق الطبيعية» والثالث يتناول «مذهب اللذة» ويتناول الرابع «الاخلاق الميتافيزيقية» ويتناول الباب الخامس «الاخلاق وعلاقتها بالسلوك» اما الباب السادس والأخير فيتناول فيه مور «المثل الاعلى» والكتاب مدون على هيئة فقرات تبلغ ١٣٥ فقرة متتالية.

٥- الاخلاق Ethics

وهو ايضاً كتاب كامل نشر فى لندن ونيويورك عام ١٩١٢ وطبع طبعات متعددة، تناول فيه مور بالتحليل بعض المفاهيم والمذاهب الاخلاقية. فيتناول فى الفصلين الاول والثانى «المذهب النفعى» ويتناول فى الفصلين الثالث والرابع موضوعية الاحكام الاخلاقية، ويتناول فى الفصل الخامس مسألة الصواب والخطأ ويتناول فى الفصل السابع معنى القيمة الباطنية.

٦- هل الخير صفة؟ Is Goodness Aquality?

وهو مقال يتناول فيه مور مسألة الخير وهل هو شيء أو فكرة أو صفة من الصفات، نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات الاخلاقية والدينية هذه تعليق مور على كتاب «إقامة علم الاخلاق على اساس نظرية المعرفة» لفشته Fichte نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ومقال مفهوم القيمة الباطنية الذى اشرنا إليه ضمن محتويات كتاب دراسات فلسفية Philosophical studies الانف الذكر.

جـ - أهميته :

يقول وايت White لقد إقترن مور Moore دائماً بإسم رسل فلقد تزاملا فى فترة تعليمهما بجامعة كيمبردج، وألفا هما وفتجنشتين ما يسمى «بثلاثى كيمبردج» الذى كان تأثيره على الفكر المعاصر مدوياً وساحقاً. والواقع أنه كان بين مور وبين رسل الكثير من أوجه الاتفاق :

فلقد رفضا معاً الهيجلية والاتجاه المثالى، وقبلا معاً ما يؤكد الفهم المشترك الشائع Common Sense وما يؤكده العلم، كما توجه إهتمامها معاً نحو ما يسمى الان بالتحليل Analysis إلا أن أهمية مور ترجع فى المحل الاول إلى إعتراضاته على المذهب المثالى Idealis إبتداء من فكر واضح، ومنهج تحليلى دقيق، طبقه بكفاءة نادرة على مجالات شتى، مما جعله يستحق مركزاً مرموقاً فى تاريخ الفلسفة[1].

الحق أن الفلسفة الانجليزية فى القرن العشرين قد سارت فى إتجاهات ثلاثة رئيسية تعاقبت تعاقباً تاريخياً كما يقول كوينتون Quinton وأول هذه الاتجاهات تمثل فى المذهب الواقعى Doctorine Realstic الذى ظهر عند رسل ومور فى العقد الاول من هذا القرن، والذى ناهض المذهب المثالى خصوصاً عند جرين Green وبرادلى Bradley وبوزانكيت Bosanquet.

أما الاتجاه الثانى فهو الذى يمكن ان نسميه بإسم فلسفة التحليل Logical Analsis ولقد مثله رسل وفتجنشتين وسرعان ما إنصهر هذا الاتجاه فيما يسمى بالذرية المنطقية Logical Atomism التى اصبحت بعض اجزائها مثل فكرة التحليل كمنهج ومبدأ التحقيق «الشغل الشاغل لمفكرى دائرة فينا، والتى سميت بعد ذلك بإسم الوضعية المنطقية Logical Postivism خصوصاً عند اير ولويس Lewis فى امريكا».

أما الاتجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى بإسم فلسفة اللغة Linguistic philosophy، لقد ساهم فى هذا الاتجاه فتجنشتين Wittgenatein وريل Ryle وفلاسفة لغة غيرهما عاشوا فى اكسفورد وسيطروا على اتجاهاتها بعد الحرب

1. White, G.H. Moore : A critical exposition (Oxford 1958).

العالمية الثانية. ولقد كان مور زعيم هذا الاتجاه بلا منازع [1].

ويتضح من هذا أن مور :

١- ساهم في الاتجاه الاول مع رسل مساهمة فعالة.

٢- كما كان الزعيم الذى لا ينازع بالنسبة إلى الاتجاه الثالث.

٣- ولما كان مور يقيم فلسفته كلها على التحليل فإنه يكون بذلك قد ساهم في الاتجاه الثاني ايضاً.

وعلى هذا النحو تبين تماماً مدى اهمية مور كمفكر انجليزى معاصر، ظهر في القرن العشرين، وكان تأثيره الضخم على الاتجاهات الرئيسية التى سادت هذا القرن، والتى وقفت قوية عملاقة امام الحركة المثالية التى قادها كثيرون في تلك الآونة في انجلترا أيضاً.

ذهب الكثيرون من الفلاسفة إلى أن أفكار مور مأخوذة عن فكر رسل، ومن لم توافروا على دراسة رسل، وأهملوا دراسة مور. وهذا يشكل إنحيازاً أعمى لانصيب له من الصحة، وهو أيضاً ما دعى سوزان استبنج إلى أن تنادى بضرورة دراسة مور ورسل معاً دراسة تاريخية مقارنة تبين إلى أى حد تأثر مور برسل، وإلى أى حد تأثر رسل بمور. وهى تقرر أننا إذا ما قمنا بمثل هذه الدراسة فإننا سوف لا نلحظ فقط أن رسل قد أثر فى مور، بل إننا سوف نلحظ أيضاً بأن مور قد أثر فى الكثير من الاراء والافكار التى ذكرها رسل [2].

أعجبت سوزان استبنج إعجاباً بالغاً بالسهولة واليسر والوضوح التى تميز بها مور والتى ظهرت جليه واضحة فى إفتتاحية كتابه «مبادىء الاخلاق» حيث يقول مور:

«يبدو لى انه فى الاخلاق، وفى سائر الدراسات الفلسفية تكون الصعوبات والاختلافات، التى إكتظ بها التاريخ راجعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الاجابة عن اسئلة، قبل ان يكتشف الانسان بدقة عن ما هو السؤال الذى يرغب فى الاجابة عليه فهناك يكمن اصل اخطاء لا نهاية لها، كان من الممكن تلافيها لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقى للسؤال الذى يوجهونه، قبل أن يشرعوا

---

1. Quinton, A.M. : Contomporory British philosophy. (London 1924). P. 75
2. Stebbing S. : Moore influence. P. 519. (Scilpp Vols).

فى الاجابة عليه ... ولو قام الفلاسفة بهذه المحاولة، فإن الكثير من الصعوبات والاختلافات التى تظهر فى الفلسفة سوف تختفى» [١].

ثم يقول مور مبيناً اسلوبه أو طريقته أو منهجه الذى سيتبعه وهو بصدد تناول المشكلات والمسائل الفلسفية :

«لقد إتجه جهدى كله إلى محاولة الايضاح الدقيق لمعنى السؤال، وبيان الصعوبات التى يجب مواجهتها فى الاجابة عليه، اكثر من اتجاهه إلى إثبات صحة اية إجابة تتعلق به» [٢].

وتقول سوزان استبنج أتوجد سهولة وضوح ويسر أكثر من هذا؟ إن الفكر عند مور ليس اكثر من أن تستوضح عن ما هو استفهامك الدقيق عن الاسئلة التى ترغب فى أن تجيب عليها وهذا لا يمثل صعوبة على الاطلاق. إن عظمة مور ترجع عند سوزان استبنج إلى أنه لم يختار لنفسه الطريق السهل الذى إتبعه الفلاسفة وهم بإزاء إقامة أنساق فلسفية كاملة دون أن يهتموا بتفصيلات أو تحليلات الافكار، وإيضاح التساؤلات فيها، وطلب الاجابة الدقيقة على كل سؤال واضح محدد من مسائلها، وتقرر :

«إن هذا هو السبب فى عظمة مور كأستاذ عظيم» [٣].

إلا أن متز Metz وهو مؤرخ فلسفى للفلسفة الانجليزية وقد سار خلاف هذا الاتجاه فى تقييم مور، فرغم أنه يذهب إلى اعتبار مور كأعظم وأدق وأبرع متسائل فى الفلسفة الحديثة، وإنه باعث الحركة الواقعية الجديدة، والقوة الدافعة، والشخصية المؤثرة فى تقدمها إلا انه يرى انه كان :

«مجيباً ضعيفاً غير مقنع على الاطلاق، وانه من الطبيعى أن تكون الاجابة قاصرة أو شحيحه حينما تكون الاسئلة وفيرة وان الاسئلة عنده تكون هى الغاية فى حد ذاتها. فإن الاجابة تكون ضعيفة ومن ثم فهو يثير الاشكالات اكثر مما يقدم حلولاً ... يحير الذهن ويهزه بعنف بالغ ولكن لا يبعث فيه الطمأنينة...» [٤].

---

1. Moore, G. : Principia Ethica. Introducton.
2. Ibid : Introduction.
3. Stebbing, S. : Moore's Influence. P. 220.
4. Metz, Ahundred years of British philosophy. Eng. translaton. PP. 541

ويضيف متز إلى هذا قوله :

«إن تفلسف مور ينتج عن سلسلة لا متناهية من الاسئلة التى تحيط بالمسألة المطروحة وإنها تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها وتحللها وتكسبها دقة، وتتعقبها وتتابعها ... وبالفعل كان هذا المفكر المفرط فى دقته وفى إتجاهه النقدى يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة، ويحلل ابسط القضايا وأتفهها، ويقطعها إرباً بطابعه الذهنى وكان من نتيجة هذه النقدية المفرطة عدم ادراك اية مشكلة من حيث هى كل ..وعدم ادراك الرابطة الروحية التى تجمعها فى وحدة عضوية. وهكذا تكون ازاء عملية تفكيك نقدية تحليلية مفرطة، تؤدى آخر الامر إلى سحق المشكلات إلى ذرات لا ربط بينها» [1].

ولا توافق سوزان استبنج على هذا الذى قاله متز، فهى لا توافق على عبارة متز القائلة بأن مور كان مجيباً ضعيفاً رغم انه كان من اعظم وادق وابرع متسائل. وهنا تتسائل سوزان استبنج : كيف يمكن ان يكون المتسائل البارع ضعيف الاجابة؟ إن من يطلب دقة السؤال لابد ان يطلب ايضاً دقة الاجابة. لم تقرر أن متز اعترض على مور نظراً لاتجاهه المخالف لاتجاه متز شخصياً، والذى يتمثل فى الافكار المثالية والروحية، والنظرة الكلية الشاملة، وإنه ليس من الضرورى أن يتفق مور مع متز حتى لا ينتقده. لم تعدد سوزان استبنج اهمية مور فى :

«منهجه التحليلى، وفى نقده للمجردات، وفى دقته الفائقه، وفى اسهاماته فى تكوين وتطوير المذهب الواقعى، وفى طريقته فى التفكير» [2].

والحق إن متز يعود فيؤكد انه رغم نقده لمور، فإن هذا لا يقلل من قدره. فيقول متز :

«وليس معنى هذا (النقد) أن تعاليم مور لم تؤثر فى تطور الفلسفة الانجليزية تأثيراً حاسماً قرب نهاية القرن الماضى، إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل فى الحركة الفكرية الجديدة التى ظهرت فى بداية القرن الجديد

---

(١) المرجع السابق : ترجمة د. فؤاد زكريا، ص ص ١٤٢ - ١٤٣ مع بعض التصرف

2. Stebbng, S. : Moore's influence, P. 532.

ووصفها كرد فعل مضاد للإتجاهات المثالية والتطورية .. ومور لا يزال إلى اليوم من اقوى المفكرين الانجليز تأثيراً، إذ يمتد التأثير إلى امريكا لا إلى انجلترا وحدها، ويظهر بوجه خاص في الجيل الجديد ... وقد اشترك مع رسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كيمبردج ..كما أعلن كل من رسل وبرود Broad ولاءهما له، فكان الاول اكثر تأثيراً لمضمون تعاليمه والثاني اكثر تأثراً بمنهجها [١].

وينتهي متز إلى تعديد الصفات التي جعلت من مور بمفرده مدرسه الرت في جيل كامل من دارسي الفلسفة وباحثيها فيقول :

«إن مقدرته المنطقية الدقيقة، وامانته ونزاهته الفلسفية والمطلقة، وسعيه إلى تحقيق الوضوح والتحدد، وطريقته البسيطة المباشرة في التعبير، والتي تكاد تخلو من المصطلحات الفنية المعقدة – كل ذلك – قد جعل منه مدرسة الرت في جيل كامل من باحثي الفلسفة، الذين تجمعوا حوله عن كثب، او التقطوا على الاقل قبساً من روحه» [٢].

ثانيا : موقفه من المثالية :

يرى مور في مقالته عن «رفض المثالية» The refutation of idealism أن المثالية الحديثة إذا كانت تؤكد أية نتيجة فإنها تؤكد بالذات على أنهما ذات طبيعة روحية Spritual.

ثم يقرر ان الطبيعة الروحية هذه توجهنا إلى امرين : الأول ان الروحية تعني ان العالم يختلف تماماً عما يبدو لنا في الظاهر. والثاني ان العالم حاصل على عدد كبير من الصفات لا تقع ولا تظهر لنا ولا لحواسنا، فمن ناحية اولى تبدو المناضد والكراسي والجبال أنها مختلفة عنا ولكن الروحية حينما تؤكد إن العالم كله روحي فلأنها تتجه إلى تأكيد أننا لا نختلف عن مثل هذه الاشياء من ناحية. ومن ناحية أخرى فحينما نقرر مع المثالية إن العالم كله روحي، فإن هذا لا يعني فقط إن العالم حاصل على شعور بل إنه يعني إنه حاصل على أعلى درجات الشعور، كما

---

(١) متز : الفلسفة الانجليزية في مائة عام ترجمة د. فؤاد زكريا الجزء الثاني ص ٤٥.

(٢) نفس المرجع.

يعنى هذا ان العالم متصف بالتعقل ، وانه يسير وفق غايات وأهداف وإنه ليس آلياً. وعلى هذا النحو تضيف المثالية إلى العالم كل الصفات التى تعبر عن روحانية العالم، وهذه الصفات لا تظهر لحواسنا على أى نحو كان. يقول مور «إننا حينما نقول بأن العالم روحى، فإننا نعنى بذلك أنه حاصل على عدد من الصفات المتعالية التى تختلف تماماً عن تلك التى تلحقها عادة بالاشياء»[1].

ولعل هذا يشير إلى الاختلاف الواضح بين النظرة المثالية للعالم وبين النظرة العادية والواقعية له، ويستتبع هذا بالضرورة إختلاف القضايا التى ينظر فيها اصحاب النظرة المثالية عن تلك التى ينظر فيها اصحاب النظرة الواقعية أو حتى العادية. وإختلاف القضايا بين انصار هذين الاتجاهين مبعثه الاختلاف الشاسع فى النظر إلى العالم وإلى الصفات التى يمكن ان نصفه بها.

ويرى مور ان الباحثين فى اللاهوت والدارسين له يميلون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة ذات طبيعة روحية» ولكنه يقرر بأن مثل هذه العقيدة التى يعتنقها اصحاب اللاهوت لا تهمه هنا، ولن تثير فيه أية رغبة لنقدهم، إذ ان إهتمامه كله سوف يوجهه إلى الفلاسفة المفكرين المثاليين الذين قرروا صدق هذه القضية بأدلة فلسفية وعقلية.

إلا أن مور يوجه نظرنا إلى انه سوف يبدأ برفض الاساس الذى يقيم عليه المثاليون إستدلالاتهم، لان رفض وبيان كذب هذا الاساس كاف وحده فى هدم ورفض كل ما يترتب ويقام عليه من استدلالات فى نطاق الفكر المثالى. يقول مور «إفرض أن أمامنا أستدلال أخذ الشكل التالى : إذا كانت أ هى ب وكانت ب هى ج وكانت ج هى د فإنه ينتج ان أ هى د. فإن النتيجة هنا تكون صادقة طالما ان الاساس الذى قامت عليه كان صادقاً، ولكن افرض ان أ هى ب قضية كاذبة. حينئذ يكون واضحاً اننا لا نستطيع ان ننتهى إلى صدق القضية أ هى د، كما لا نستطيع ان ننتقل منها الى تقرير صدق اى قضية اخرى، طالما أن القضية الأساسيه كاذبة»[2].

---

1. Moore, G. E. : Philosophical studies Ch. I. P. 2
2. Ibid : P.P. 3 - 4.

إن مور لن يناقش النتيجة النهائية التى انتهى اليها المثاليين فى قضيتهم القائلة «إن الحقيقة ذات طبيعة مثالية فى سبيل رفضه للمثالية» وإنما سيكتفى ببيان فساد وخطأ وكذب الاساس الاول الذى قامت عليه، والتى سلم بصدقها المثاليون على إختلاف اتجاهاتهم، والتى تتمثل فى قضية باركلى الشهيرة «الوجود هو ما يدرك esse is Procipi ويقرر مور بأنه إذا استطاع ان يبين كذب هذه القضية، فإن القضايا التى تقوم عليها كلها، وكذلك النتيجة النهائية التى تترتب على مثل هذه القضية تكون كاذبة.

وهو يذهب الى أن هذه القضية ليست بذات مكانة بل إنها تمثل اكثر القضايا ابهاماً وغموضاً وإضطراباً وإن عليه أن يبين كذبها وتناقضها فى أى معنى محتمل من معانيها. هكذا يقرر مور فى مقالات عن «رفض المثاليه» ويتضح من ذلك الاتجاه ما يلى :

١- أنه سوف يركز بالذات على هدم قضية باركلى «ما يوجد هو ما يدرك».

٢- وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلى اللامادية كلها فإن هدمها هو فى نفس الوقت هدم لفلسفته كلها.

٣- بإعتبار ان هذه القضية هى البنية الاولى التى اسس عليها المثاليون كلهم مواقفهم. فإن هدمها يعد هدماً ورفضاً للمثالية.

ثم يذهب مور الى ضرورة فهم هذه القضية التى اخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها. تنتهى به محاولة الفهم هذه الى وضع اكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :

١- فهذه القضية قد تعنى «ان ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن ان يحمل بنفس الصدق على ما يدرك».

٢- ويمكن ان تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك «ان ما يوجد هو ما يخبر «وبين قولك» ان ما يوجد هو فى عقلى.

٣- وربما يكون معناها ان ما «يوجد» و «ما لا يوجد» يرتبط «بما يدرك» وبما «لا يدرك».

وهو يقرر ان المعنى الاول والثالث قريبان من الاتجاه المثالى، اما المعنى الثانى فهو بعيد عنه، لان المثاليين يرفضون ان ينتهوا الى النتيجة القائلة «بأن الحقيقة ذات طبيعة مثالية».

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال الى إضفاء الكثير من السمات والصفات الى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا، وإنما كما يبدو لفكرهم المثالى الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما نألفه فيه، ونتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضفاها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدها، ولا بفقد او هدم البناء المثالى. إن اهتمامه كله كان موجهاً نحو هدم الاساس الذى قام عليه البناء المثالى، فإذا تقوض هذا الاساس، كان لابد للبناء كله من ان ينهار. وهو يرى هذا الاساس و كم قلنا من قبل قضية باركلى «إن ما يوجد هو ما يدرك» فلنقترب اذن من نقد مور التحليلى الدقيق لهذه القضية الأم.

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة، يمكن تحديدها فى ثلاث رئيسية هى :

١- ما يوجد Esse

٢- ما يدرك Percipi

٣- هو is وتمثل الرابطة بين الموضوع Esse وما يدرك Percipi لنترك ما يوجد ولننتقل على الفور الى ما يدرك. ويرى مور ان لفظ «ما يدرك» هو لفظ يستخدم للدلالة على الاحساس Sensation ولكن اصحاب الاتجاه المثالى يرون ان هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطاً اخرى من العمليات الفكرية التى تسمى بالفكر Thought. وبهذا المعنى يرى المثاليون ان «ما يجد هو ما يدرك» تعنى ان ما يوجد يجب ان يكون مجرباً شعورياً فى الشعور او فى الفكر.

والسؤال الذى يجب ان نوجهه هنا إلى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشيء مجرباً بالحواس او بالفكر اى ليس مدركاً فهل يمكن ان

يكون موجوداً؟ ويجيب المثاليون ان ما هو غير مجرب بالحواس او الفكر لا يمكن ان يكون موضوعاً Object للفكر او موضعاً للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن ان يكون موجوداً. وهكذا يتوقف وجود الشئ على مثول الشئ للحواس او للفكر، فإذا لم يمثل الشئ للحس أو للفكر ما كان موجوداً. وينتهى المثاليون إلى ان ادراك الشيء إذن او مثوله يعنى وجوده فى نفس الوقت.

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضاً قاطعاً وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا ان الشيء يكون موجود سواء اكان ماثلاً للفكر او الاحساس او لم يكن ماثلاً لهما معاً او لأحدهما. فالشيء يكون موجوداً إذا كان ماثلاً للحواس وهو لا يكون كذلك إذا لم يكن ماثلاً لها. فإذا رأيت شيئاً فهذ الرؤية تعنى وجود هذا الشيء، ولكن اذا اغمضت عينيك او ذهبت بعيداً عنه فسيظل الشيء موجوداً، لا يمكن الا ان يكون كذلك. ونفس الامر ينطبق على الفكر، فإذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده. ولكن اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على انه غير موجود، اى ان الشيء يكون موجوداً سواء تمثله الفكر او لم يتمثله.

ويتناول مور بمنهجه التحليلى الدقيق بعد ذلك الرابطة التى تربط بين ما يوجد وبين ما يدرك فى القضية الباركلية Esse is percpi ويذهب الى ان التحليل الدقيق لهذ الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معانى :

١ – أن هذه الرابطة قد تعنى ان ما يوجد ليس شيئاً اكثر من «ما يدرك» وان ما يوجد تعنى ما يدرك، وان ما يدرك يعنى ما يوجد. وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان الى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق، ينتج عنه ان «ما يوجد» هو «ما يدرك» او ان «ما يوجد» هو ذات «ما يدرك» او ان ما يدرك هو مجرد ترديد وتكرار «لما يوجد».

٢ – وإذا فرضنا تلك الذاتية، وذلك التطابق الكامل بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» فإن هذه الرابطة يمكن ان تعنى من ناحية ثانية ان «مايدرك» متضمن فى «ما يوجد» بحيث يكون «ما يدرك» جزءا من «ما يوجد» وهذا المعنى الثانى يشترط فيما يوجد ان يكون مدركاً، فهناك اشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة، اى

توجد اشياء لا تكون مدركة. وإذا قبلنا هذا المعنى الثاني فإننا نستطيع ان نستنتج ثلاثة امور هي :

أ – ان الحقيقة كل مركب، وان ما يدرك لا يمثل الا جزءاً فقط منها.

ب– ان ما يخبر يشكل جزءاً من هذا الكل مركب.

ج– انه ما من مرة تدرك صفة في شيء الا وانت تؤكد في نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشيء الذى انبثقت عنه الصفة.

ويرى مور ان هذا المعنى الاخير هو المعنى الصحيح، اذ ان ادراكك لصفة ما يؤكد وجودها، وان ادراكك هذا لابد ان يكون صادراً عن شيء ما موجود في العالم الخارجي على عكس ما يذهب اليه اصحاب الاتجاه المثالي والذين قرروا ان الحقائق التي ندركها تكون في الذات وليست في الخارج.

٣– والمعنى الثالث والاخير لهذه الرابطة هو ان «ما يوجد» يشير الى «ما يدرك» بحيث ان «ما يدرك» يمكن ان يستنتج «مما يوجد» وبحيث يكون «ما يوجد» شيء ويكون «ما يدرك» صفه لهذا الشيء.

وينتهي مور من تحليله هذا للرابطة is إلى تقرير أننا حينما ندرك فإننا ندرك شيئاً موجوداً في العالم الخارجي. وإن من الخطأ البالغ ان نخلط بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» او ان نقرر ان هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما، ان الادراك يتعلق بالذات، وما يوجد يتعلق بالموضوع، ومن الخطأ ان نربط بين الذات والموضوع، وهنا يقرر مور ان هذ النقطة هي التي يقع فيها المثاليون، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم، ويرى إن على المثاليين ان يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع اى بين الإدراك وبين ما يوجد، او بين فكرة الاصفرار والاحساس به وبين موضوع الاصفر. وينتهي مور الى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون ادنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض.

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس او الفكر؟ وهو كما يرى الجميع ان الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالاخضر مثلاً، ومع ذلك فهما

يشتركان معاً في نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم اختلاف الأزرق عن الاخضر، فما هي هذه النقطة المشتركة بينهما؟

يجيب مور ان هذه النقطة المشتركة التي تجمع بين هذين الاحساسين المختلفين هي الشعور Conscousness وعلى ذلك يكون لدينا في كل احساس عنصران هما :

١ – الشعور الذى يتشابه فيه كل احساس.

٢– شيء آخر يعزى اليه الفضل في اختلاف احساس عن آخر، ويرى مور ان العنصر الثاني هو ما نسميه بموضوع الاحساسObject Conscousness ان الاحساس بالازرق يتشابه مع الاحساس بالاخضر في الشعور، ولكنه يختلف عنه في الموضوع، اذ الازرق موضوع للاحساس يختلف عن الاخضر الذى يكون موضوعاً آخر للاحساس. ويقرر مور اكثر من هذا ان الاحساس بالازرق يوجد احياناً في العقل ويمكن الا يوجد في احايين اخرى، وذلك اذا ما غاب عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور انه حينما يوجد احساس بالازرق فإن علينا ان نميز بين :

١ – الشعور

٢ – الازرق بإعتباره موضوعاً للشعور.

٣– الموضوع والشعور به معاً.

والشعور يختلف عن موضوع الشعور، ومن ثم فلا نخلط بينهما، ونقرر ان وجود الازرق هو نفس الشعور بالازرق، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضاً وخلطاً. فقد يوجد الواحد دون ان يوجد الاخر، فالازرق قد يكون موجوداً، ولا يكون الشعور به موجوداً يقول مور :

«في كل احساس، وفي كل فكرة، يجب ان نميز بين عنصرين :

أ – الموضوع Object الذى يختلف فيه فرد عن آخر.

ب- الشعور Conscousness الذى يتشارك فيه الافراد ... وحينما يحدث احساس فيجب ان نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده، او الشعور حده، او كلاهما معاً ... ويجب ان نميز فى كل حالة بين ١- الشعور او الخبرة ٢- ما نشعر به ونخبره» [1].

ويرى مور ان الاحساس يكون كلياً بينما الشىء يكون جزئياً فإذا احسسنا بالازرق مثلاً فإن هذا الاحساس يكون كلياً بينما يكون الشىء الازرق جزئياً وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالازرق عن حبر ازرق او عصفور ازرق وهكذا.

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعونا مور الى ضرورة التميز بين الشىء وبين معرفة الشىء وهذا التمييز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل، المادة تمثل الشىء المادى، والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشىء المادى او ذاك. اننا حينما نعرف - يقول مور - شيئاً، فإن ما نعرفه لا يمكن ان يكون مطابقاً او مماثلاً للشىء تماماً. ان المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعياً بما هو كذلك. وعلى هذا النحو يدعنا مور إلى ربط معرفتنا بما هو واقعى، وبما هو مضوعى، وبما هو مادى والواقعى او المادى او الموضوعى يكون له وجوداً خارجياً مستقلاً تماماً عن الذات او عن العقل او عن الشعور الذى يعرف ويدرك.

ويذهب مور الى ان التحليل الدقيق للاحساس او الفكر بين لنا ان العنصر العام عند الجميع هو الشعور، وان الاحساس فى واقع الامر ليس الا حالة من المعرفة او الخبرة او الاهتمام بشىء، وإننا حينما نعرف ان الاحساس بالازرق موجوداً فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس الا وجود اهتمامنا بالازرق وهذا الاهتمام ليس مختلفاً عن الازرق فقط، وانما متميز تماماً وفريد فى علاقته بالازرق تلك العلاقة التى لا يمكن ان تكون هى الشىء او جوهر المضمون او جزء من مضمون جزء مضمون آخر.

وهكذا يكون الامر عندما تحصل على معرفة فى عقلك بالازرق، فإن هذا لا يعنى ان تحصل فى عقلك على شىء او صورة يكون الازرق مضمونها، انك حينما تهتم بإحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشىء ... انك تهتم

---

1. Moore : Philosophy studes. Ch : P. 20 - 21.

فقط بإهتمامك بالازرق.

إن واقع الامر عند مور هو أن المادة او الموضـوعات المادية هى أسـاس الادراك الحسى، واساس عـملية الاحساس، ولا يمكن ان نتوقف عند ذاتنا ونحن نقوم بعملية الاحساس، اذ الاحساس يفترض دائماً وجود اشياء مادية او موضوعات خارجة عن الذات وإنه لمن خطأ القول ان نقرر بأن ما يوجد هو ما يدرك اذ ان الوجود شيء والادراك شيء آخر، فلا ينبغى ان نخلط بينهما ابداً. وينتهى مور الى رفض قضية باركلى التى استند عليها المثاليون، وما دام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبني عليها يكون مرفوضاً كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتداء من قضية باركلي القائلة «ان ما يوجد هو ما يدرك» وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل الخامس

جابرييل مارسل

والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها

الفصل الخامس

جابرييل مارسل

والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها :

أ - خصائص الوجودية :

كتب جان بول سارتر يقول «إن كلمة الوجودية أصبحت تطلق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعنى شيئاً على الإطلاق»[1] ومع ذلك سنحاول نحن أن نبين سمات وخصائص التفكير الوجودى، الذى ربما ألقى الضوء على المعنى الاصيل لكلمة «وجودية».

ينكر التفكير الوجودى فى روحه الاصيلة، كل جهد يحاول إيجاد الحقيقة داخل التصورات العقلية ، أو يحاول حصر الحقيقة ووضعها فى نسق محكم البنيان أو بناء منطقى ضرورى، أو فى مذهب مترابط الاركان. وفى هذا الصدد نجد كيركجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما Concluding unscientific postscript "&" philosophical fragments للرد على النسق الهيجلى، وبيان تهافته، ويرى الوجوديون أن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق، وسلطان العقل. وأن العقل الالهى وحده - إذا كان ثمة وجود له - هو الذى يستطيع أن يدرك العالم فى كليته، لكنهم يذهبون إلى أن العقل الالهى هذا يمكن أن تعتريه فى عملية الادراك هذه بعض الفجوات والتقطعات[2].

---

(1) Sartre : jean paul : Exstentalism is A Humanism; clevland 1956, P. 289.
(2) Macquarrie, J : Existentialism, A Pelican Book, 1973, P. 1.

لكننا لا ينبغى أن نبالغ فى نقد الوجوديين للأنساق الميتافيزيقية ذلك لأن هذا النقد لا يعنى أن كل الوجوديين بعيدون تماماً عن تلك الأنساق، أو أن بعضهم لم ينتج ميتافيزيقا تخصه. وفى هذا الصدد كتب هيرمان ديم يقول «لو كان كيركجارد قد عاش مائة عام بعد وفاته ... أى إلى أيامنا هذه حيث أصبحنا ندرك النسق بصورة أكثر تواضعاً مما كانت عليه فى أيامه، لكان قادراً على أن يقدم نسقاً ديالكتيكيا وجودياً يقابل به النسق الهيجلى»[١]. كما ذكر سبونهايم «أن ثمة علاقات نسقية كامنة فى اهتمامات كيركجارد الرئيسية، رغم أن هذه الاهتمامات كانت من نوع جزئى وخاص»[٢]. أما مارتن هيدجر Heidegger فكان على قناعة بأن التحليل الوجودى الذى أتى به فى كتابه «الوجود والزمان Being and Time كان تحليلا علميا فى طابعة[٣]. وكان توماس لانجان Thomas Langan على حق حين ذهب إلى أن هيدجر أبقى المدخل العينى المشخص الذى يتمسك به الوجوديون «دون أن يضحى بالترابط والمنهجية اللتين إرتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية» [٤] ضف الى ذلك أن الكثيرين من فلاسفة الوجودية خاطروا ببحث بعض القضايا الانطولوجية والميتافيزيقية، كما قامت واحتدمت فى تاريخ الفكر الفلسفى الطويل.

مع ذلك فلقد ظلت الوجودية دون مذهب عام واحد ينتمى إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيرا ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فسلفة بقدر ما هى نمط من التفلسف [٥] Style of philosophizing.

---

(1) Diem, H. : Kierkegaard : An introduction, Trans, by D. Green (richmond 1966) P. 81.
(2) Sponheim, P. Kierkegaard on christ and christian coherence, New Yor, 1968, P. 14.
(3) Heidegger, M : Being and Time, Trans by j. Macuarrie and E. S. Robinson (New York and London, 1962) P. 49.
(4) Langan Th : The meaning of Heidegger : Acritical study of Existentialist phenomenology (New Work 1959). P. 41.
(5) Macquarrie, J. Existetialism, P2.

ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفلسف هى أنه يبدأ من الانسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Object فالذات هى التى توجد أولاً ...والذات التى يهتم بها الوجوديون ليست هى الذات المفكرة، بل هى الذات الفاعلة ... الذات التى تكون مركزاً للشعور ... الذات التى تدرك مباشرة وعينياً فى فعل الوجود المشخص.

هكذا يبدو هذا النمط من التفلسف أحياناً أنه مضاد للنزعة العقلية، فالوجود تعتمره العاطفة، ويغمره الوجود الإنسانى المشخص، فى هذا المعنى كتب Miguel de unamuno يقول « إن الفلسفة هى نتاج إنسانية كل فيلسوف، وكل فيلسوف هو انسان من لحم وعظم، ويقدم نفسه لأناس آخرين من لحم وعظم مثله. وعلينا ان نترك الفيلسوف يفعل ما يريد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده .. إنه إنسان يتفلسف» [1].

ومع هذا فهناك من الوجوديين من يهتم على خلاف Unamuno بالعقل، ومع ذلك يدعون بأن فلسفتهم وإن كانت مقامة على قاعدة وجودية عريضة إلا أنها تبتعد عن أية نزعةعقلية ضيقة.

والواقع أن هذا النمط من التفلسف الذى قلنا أنه يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان بإعتباره موجوداً أكثر من اعتباره مفكراً، وأنه فى تأكيد هذا على الوجود اكثر من الفكر يتضمن أنه لا يبدأ بدراسة طبيعة او ماهية الإنسان لم يستنبط من دراسته هذه ما يشاء، فلقد كتب سارتر يقول «إن وجود الانسان سابق على ماهيته» ، لم يفسر ماهيته فيما بعد بواسطته هو، لانه هو الذى يصنع نفسه» [2].

وهذا النمط من التفلسف الذى هو «وجودية» يعترض على أى رأى يعتبر

(1) Miguel de Unamuno : The Tragic sense of Life, trans by J. E. Flitch (New York 1954) P. 28

(2) Sartre, Jean paul : Existentialism is a Humanism, P. 290.

الانسان شيئاً Thing وهذا يعنى أن الوجودية تقف ضـد أى تيار آلى أو طبيـعى تطمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وجدة الشخصية الفردية فى هذا المجال الاجتماعى، كما أنها تقف ضد كل النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى.

ومن هذا المنطلق أقام هذا النمط من التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، وهو يعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانية. نعم ان الوجوديين لا ينكرون أننا نستطيع ان نصل إلى الحقيقة الموضوعية خلال العلم والمنطق والذوق العام، لكنهم يصرون - رغم ذلك على أنه بالتنسيق مع حقائق الأمور، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانبا الاهتمامات المشبوبة بالعاطفة للفرد الإنسانى. لقد دعى الوجوديون الى أنه حين البحث فى الحقيقة القصوى، فيجب أن يشمل هذا البحث عواطف الانسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من ناحية فردية شخصية. ويتضح من هذا أنه حينما يبتعد المنهج الموضوعى أقصى ما يمكن الابتعاد عن تناول المشاعر والآمال والمخاوف الخاصة بالفرد الانسانى، فإن المنهج الذاتى يضع الفرد بكل عواطفه ومخاوفه فى محور الصورة. من خلال المدخل الأخير وحده - يقول الوجوديون - يمكن أن نفهم الإنسان، وأن نعى تغيره الداخلى العميق، وأن نوضح علاقته بالحقيقة [١].

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى: فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالاشخاص، ثم يضمن الاشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم يعود إلى الاشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى هذا النوع الصحيح من الذاتية [٢].

(1) Roberts, D.E.: Existentialism and Religous Belief, New York 1959, PP. 7-8.
(2) Roubiczek, P. Existentialism for and gainst, (Cambridg 1966) P. 105.

ويعتقد الوجوديون ان الهرب من الطريق الوجودى فى البحث، يعزلنا عن فهم ذواتنا فهماً صحيحاً، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التى تعتمر وجودنا الفردى المشخص. يقول بلاكهام «ان النسق الفلسفى الموضوعى يعتبر من الاوهام لانه يمهد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الفردى المشخص»[١].

والذات التى يبحثها الوجودى، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هى ذات مستغرقة فى كفاح ونضال مستمرين، نعم نحن نبلغ اليقين فى العلم وفى التأمل النظرى بأن تجرد انفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أو جامعاً، لانه لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنفصلة عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التى يمكن ان يكون لها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية، وهذه الحقيقة لا يمكن ان تكون يقينية بالنسبة لأى ذات أخرى. وهذه الذات هى روح لا محددة، ومخلوق زمانى فى نفس الوقت يتهدده احتمال الموت فى أى لحظة، ومن ثم فإن أى نوع من انواع اليقين الموضوعى لا يمكن له أن يمحو الأساس غير اليقينى للحياة. ولكن لابد من أن يواجه الناس هذه الحقيقةَ وجهاً لوجه، فإن معظمهم يحاولون تركيز الانتباه على ما هو سلس القيادة، وما هو مألوف ومعروف تماماً، وما يتبعه غيرهم من الناس. وهم يظنون بذلك انهم يحققون نوعاً من الأمن عن طريق تكيفهم مع العالم والمجتمع المحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحداً يتمثل فى نظام ينطوى على عدة موضوعات. وهذا يعنى فى الواقع اننا نسمح بأن تكون الحياة الانسانية مجردة من الروح، وإلى ان نصبح مجرد أشياء، فاقدة للذات[٢].

والواقع ان البحث العاطفى المتدفق عن الحقيقة أفضل – فى نظر الوجوديين – من اليقين الموضوعى، وذلك لأننا لا نستطيع الوصول الى مثل هذا اليقين الأخير

(1) Blackham, J. K. : Six Existentialist Thinkers (London 1961) P. 3.
(2) Roberts, D, E. : Existentialism and Relgous Belief, P. 03.

إلا بواسطة التجريد من الوجود ومعالجة الماهيات، وهذا يعنى أن التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج «الذات» كما تكون عليه، لأن الذات «أنابحته» بوجه عام، كما انها ليست عقلاً بحتاً..إنها لا تنفصل عن العاطفة وعن القرار وعن الحرية. وهذا يعنى أيضاً ان التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج التاريخ كما يكون عليه لأن التاريخ ليس تفاعلاً بين ماهيات يمكن فهمها وإخضاعها لنسق مغلق [1].

وهذا النمط من التفلسف يعتبر موجوداً غامضاً Ambigous وصفة الغموض هذ ترتبط بقوة بتأكيده الهائل على حريته. إن الوجودية ترى الموقف الانسانى وهو ممتلىء بالتناقضات والتوترات التى لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والنقى. إن هذه التناقضات لا ترجع ببساطة إلى الحدود الحاضرة لمعرفتنا، أو إلى ما نحصل عليه من تقدم علمى، أو إلى تفسيرات فلسفية .. انها ترجع الى ان الإنسان حر، وهو مسئول عن حريته، كما أنه يشعر بالندم وبالذنب ازاء ما يقترفه من أفعال. ومع ذلك فحياته كلها واقعة فى شباك الطبيعة والنظام الاجتماعى وهذه وتلك تؤثر عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تحاشيه. إن الانسان محدود، ولكنه قادر على الارتقاء إلى أى موقف بواسطة فعله وخياله .. ان حياته محدودة فى الزمان وتتقدم تجاه الموت، ومع هذا فلديه علاقة غريبة بالأبدية، كما أنه يمكنه وهو فى الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضى، أو أن ينظر إلى المستقبل. وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع بين الابدية والزمانية، بين الحرية والضرورة.. إذا نظرنا إليه من الخارج لكان جزءا بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح فى ذات ... فالانسان موجود متناقض.

نحن لا نجد إجابة بسيطة هنا على سؤال يقول : ماذا يجب على الانسان أن يفعل فى حريته؟ إذ يبدو من جهة أن على الانسان أن يستخدم حريته لكى يخلق

---

(1) Ibid. P. 94.

ذاته على حد تعبير الوجوديين، ويبدو من جهة أخرى أن الانسان لا يستطيع أن يتخلى عن حريته بأن يهبط إلى مستوى الحيوان أو أن يتسامى إلى مستوى الله .
نعم قد يكون الامر بسيطاً إذا تمكن الإنسان من أن يصبح حيواناً أو إلهاً، إذ في هذه اللحظة سوف يتمكن من أن يتحرر من العذاب الأليم الناجم عن صراعه الداخلى وقلقه الذاتي، لكن بما أننا سنظل إنسانيين فيجب أن نلج محراب السر والغموض الخاص بما يعنيه أن يكون كل منا ذاتاً محدودة تمتلك حرية لا محدودة.

ولقد تميز هذا النمط من التفلسف بخاصية الكتابة في موضوعات خاصة لم يسبق للمعرف الفلسفي الطويل أن كتب فيها، وهذ الخاصية التي تجمع بين مفكري الوجودية خاصية عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت، ورغم عدم انتمائهم كما سبق أن ذكرنا إلى مذهب فلسفي عام واحد، وفي حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت بشئ من الإسهاب المشاكل المنطقية والابستمولوجية وركزت عليها، فإن هذه المشاكل لم تحظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة [١]. لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الانسانى المشخص اكثر من تركيزهم على الجانب التأملي والمجرد من هذا الوجود.

لقد سال مداد أصحاب هذا النمط من التفلسف حول موضوعات الحرية، والقرار، والمسئولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصي، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل لهما مما يميزان الإنسان عن سائر ما عداه من كيانات على هذه البسيطة، بالاضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المسئولة يصبح الانسان حقيقة ما هو عليه، وبعبارة جون ماكموري JOHN MACMURRAY «أصبحت الذات كقدرة هي الموضع الرئيسي للوجودية، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصاً منذ ديكارت على الذات كموضوع، أو كذات مفكرة» [٢].

(1) Mcquarrie, J. : Existentialism P. 3.
(2) Macurray, The Self as agenst (New York and London 1957) P. 84.

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث، وأفاضت فى الحديث حولها، وهى موضوعات مثل : الذنب والاغتراب، واليأس، والموت ومثل هذه الموضوعات لم تناقش بإسهاب وعمق فى الفلسفات التقليدية على النحو الذى نجده عند الوجوديين. ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا كلهم متشائمين أو كانوا كلهم متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم متفائلاً أو آملاً على الاقل.

ولعل الوجودية قد قدمت إسهاماً كبيراً حينما وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للانسان، ولقد كان هذا الجانب مهملاً من جانب الفلسفة التقليدية، وتحول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس. فلقد ظنت الفلسفة التقليدية وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلى، أن المشاعر المتغيرة، والأحوال المتقلبة، والتأثيرات التى تبدو على العقل الانسانى، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف، لكن فلاسفة الوجودية يدعون غلى العكس من ذلك أن مثل هذه الموضوعات تعتبر ذات اهمية قصوى، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة وتدفق، كما أنها هى وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذى يحيا فيه أناس غيرنا. والواقع أن الوجوديين قد أعطونا تحليلات عميقة من كير كجارد إلى هيدجر إلى سارتر عن مثل تلك الأحوال الشعورية الذاتية مثل : القلق، والضجر، والغثيان وبينوا أن مثل هذه المشاعر ذات مغزى بالنسبة إلى الفلسفة [1].

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التى نراها عادة على صفحات مؤلفات أصحاب الوجودية. وربما كان كشف وتطوير هذه الموضوعات المستقاة فى معظمها من العناصر المؤثرة فى الحياة الشخصية هما ما ميزا إسهامات فلاسفة

(1) Maquarrie, J. : Existentialism.P. 5.

الوجودية. لكنهم كتبوا بطبيعة الحال فى موضوعات أخرى إلى جانب هذه، فنجدهم أو نجد بعضهم قد اهتم بمشاكل اللغة والتاريخ والمجتمع، وحتى مشكلة الوجود لم تسلم من التناول بواسطة هذا الوجودى أو غيره. إلا أن الوجودى مهما قادته المسائل، فإنه يبقى متصلاً أوثق الاتصال بالاهتمامات الشخصية الرئيسية التى ذكرناها آنفا.

لكننا يجب أن نلاحظ هنا أن اتفاق فلاسفة الوجودية فى الموضوعات التى يميلون الى الكتابة والاسهاب فيها، لا يعنى أنهم متفقون فيما بينهم، إذ ثمة خلافات حادة ومثيرة بينهم، ولقد ذكرنا فيما سبق شكوى سارتر من أن كلمة «الوجودية» أصبحت خاوية من المعنى وعلى الرغم من أننا نذكر فى كل نقاش عن الوجودية أسماء كل من هيدجر وياسبرز ومارسيل فإنهم يرفضون تعليق بطاقة «الوجودية» وفى هذا يقول روجرشن Shinn إن الوجودى لا يحب أن يطلق على نفسه أنه وجودى، لأن هذا يعنى عنده أنه واحد مما يمكن تصنيفه فى فئة الناس المعروفين بأنهم وجوديون، إنه يحبذ أن يقول «إننى نفسى، ولا أميل إلى أن أوضع فى تصنيف يقال له أنه خاص بالوجوديين»[1].

والواقع ان ثمة اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متمايزة : فالبعض – مثل ياسبرز – ووفقاً للتصور الكبير كجاردى – يذهبون إلى أن النظر فى الوجود يقتضى إنكار للفلسفة بإعتبارها مذهباً، فالفلسفة وخصوصاً «فلسفة الوجود» لا تعنى سوى «تحليل الوجود» من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك، فإنه لا يعدو أن يكون علاقة إشارة.

والبعض الآخر مثل «هيدجر» يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن

(1) Shinn R. L. Restless Adventure : Essay on contemporary Expressions of Existentialism (New York 1968) P. 13.

تقتصر على التحليل الوجودى الذى يردها إلى «ياسبرز» ويؤكدون خطتهم فى أن يقيموا على أساس هذا التحليل «فلسفة وجود» أى «انطولوجيا» ولكن هذه الانطولوجيا لن تكون - فى نظر ياسبرز وبردياألف - غير فلسفة (عن) الوجود شبيهة بالنظريات المجردة التى يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل ورائها. وهكذا نفهم لماذا يرفض «هيدجر» أن يعتبر من هذا الوجه فى عداد الوجوديين. وإذا قارنا بينه وبين «ياسبرز» كان أحرى بنا أن نعده معادياً للوجودية وأما «سارتر» فهو من ناحية يقترب من «هيدجر»، من حيث طموحه إلى إنشاء أنطولوجيا ظواهرية Phenomenological ontology. وأما «جابرييل مارسيل» فيبدو متردداً بين الاتجاه الذى يترسمه «ياسبرز» وبين التوجه المذهبى الذى يتطلع إليه «هيدجر» إذ يبدو فى الواقع أن فى تمسكه حتى الآن بالتحليل الوجودى، يوافق إمكان إقامة فلسفة عينية لا تكون «انطولوجيا» بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الانسان الجوهرية إبتداء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التى تعد أدوم سماته وأعمقها.

وينبغى أخيراً أن نؤلف فئة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال (كامى Camus) و (باتاى Bataille) ولكنهم من جهة يرفضون فى إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون فى شىء فى الواقع مع الفلاسفة السابقين - بإستثناء جابرييل مارسيل - إلا فى إعتقادهم أن الوجود والعالم عبث سخيف فى جوهره. على أنه إذا بدا أن تأكيدهم هذا العبث هو الذى يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما يجرى عليه الجمهور من إعتبارهم فى عداد الوجوديين - رغماً عنهم - لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة وتلك، وينبذون (فلسفة الوجود) - كما يصورها ياسبرز - وهى الفلسفة التى لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك «الانطولوجية الوجودية» التى عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتى رأيا أنها

صائرة - رغم كل المظاهر - إلى تقوية روح التفاؤل وتأسيس مذهب عقلى لايريدانه مهما كلفهما ذلك من ثمن.

وإن قلنا أن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ذكرنا إجماع الوجوديين على البدء من الانسان مباشرة .. من الذات المشخصة. بكل ما فيها من حرية ومسئولية .. وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى بكل ما فيها من حرية ومسئولية .. وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفي لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات - إن قلنا هذا - سنجد أنفسنا أمام اشكال من نوع آخر، إذ أن مثل هذا القول يميل إلى توسيع مجال الفلسفة الوجودية توسيعاً يتجاوز الحد ويؤدى إلى فقدان معناها كما ذكر ذلك سارتر. لقد حدا هذا القول بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النمط من التفلسف مفكرين، ليسوا فى الواقع غرباء عليها فحسب، بل هم يعارضونها فى كثير من النقاط، ويحضرنا هنا على وجه الخصوص القديس أوغسطين وبسكال، على أن أفلاطون قد عد هو ايضاً فى بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. والواقع أن «كيركجارد» كان قد فتح هذا الطريق حين جعل من سقراط المفكر الوجودى بلا منازع فى اليونان القديمة. غير أن أفلاطون ليس سقراط، وشعار استاذه «اعرف نفسك بنفسك» يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الحقيقى، العالم الذى لا يجد الإنسان فى نفسه منه غير الظل أو الانعكاس. ولهذا فإن «ياسبرز» لا يقر رأى من يريد أن يتعرف فى المحاولات الافلاطونية على الصورة الاولى أو حتى على مجرد محاولة أولية للمنهج الوجودى، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج الوجود، ولا تبحث اتصالاً وجودياً Existential

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كير كجارد الى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص٧.

communication أصيلاً، لكونها مجرد تبادل لأفكار أو لآراء مجردة، لا لتجارب معاشة[١].

أما فيما يتعلق بالقديس أوغسطين وبسكال، فيبدو أن الجانب العاطفي في «الاعترافات» و «الخواطر» دون ما سواه هو الذى أدى إلى ادراجهما ضمن رواد الوجودية، أكثر مما أدت خطتهما في البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع الحي، لكن جانب العاطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن يستدعي الوسائل الخطابية التي كان «كيركجارد» يرى فيها النقيض الصحيح للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هي التي تحدد معنى الوجودية فلماذا لا يعتبر (بوسويه Boussuet) وجودياً؟ وليس من شك أيضاً أن كتابات «نيتشة» و «هيدجر» و «ياسبرز» تتسم بطابع درامي، وتسبح في جو من القلق. ولكن الفكر الفرنسي – حتى الوجودى منه – لا يميل كثيراً على الخلاف من ذلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «بسكال» وكذلك صنوف المقاومة التي أبداها «فاليرى» تشهد بإبتعاد عن الروح العاطفية، إبتعاداً يبدو أنه – على نحو ما – صنو للعبقرية الفرنسية [٢] والواقع أن غثيان سارتر هو أبعد ما يكون عن القلق الهيدجرى، ولليأس عند (كامى) طابع عقلي يميزه تمييزاً واضحاً عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الالمان.

ينبغي إذن أن نفحص المشكلة على نحو أدق، إذ لا يكفي لكي يكون المرء وجودياً أن يتخذ من الانسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد في ذلك مناسبة لنغمة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير في تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً كما يقولون ألا نذهب إلى ان هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «تجربة» أو ..

---

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر. ترجمة، فؤاد كامل مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريده، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

(2) Du Bos, ch. : Dialogue avec Andr Gide Paris 1947 P. 248.

إذا شئنا – أن تنحصر في مجهود مطابق مقترن بهذه التجربة ذاتها، وذلك لإماطة اللثام عن اللغز الذى لا يكف الانسان عن أن يمثله في نظر نفسه «وتنتزع من ظلام موقفه، وبفضل توجيه النظر إلى العنصر الحي من «كونه موجوداً» حقيقة تجيء دفعة واحدة مناسبة في مقدارها لما في نفوسنا من حنين جوهرى» [1] هذا هو ما نريده، وهذا ما يقربنا في الواقع كثيراً من موقف «هيدجر» ، لكنه لا يقترب بنا من موقف «كيركجارد» و «ياسبرز» وهو يجعلنا أقل قرباً من موقف كل من «أوغسطين» و «بسكال».

على إنه لا «بسكال أو القديس أوغسطين» سلما قط بأن تحليل الوعى في واقعه الفريد العينى، يمكن أن «يكشف» لنا عن لغز مصيرنا، وأن يبدد الظلمة التى تكتنف وضعنا، بل هما يعتقدان ويقولان عكس ذلك تماماً ويؤكدان أن تحليل الوضع الانسانى لا يمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عند ما هو مباطن للأشياء يقول «بسكال» في المحادثة مع مسيو ساسي حول «ابيكتيت» و «مونتانى» (أرجو المعذرة ياسيدى إن كنت قد انتقلت أمامك الى مجال اللاهوت على هذا النحو، بدلاً من أظل في مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل في هذا المجال، أياً كانت الحقيقة التى يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميعها).

وليس من شك في أن القديس «اوغسطين» و «بسكال» يريدان من فلسفة الانسان ان تبدأ بفحص الواقع الانسانى، غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوها كذلك دون أن يخطر بالبال أن يدرجوا ضمن الوجوديين ونستطيع أن نذكر المفكرين المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين اتجهوا الى ان يلتمسوا في انفسهم جواب السؤال عن انفسهم أمثال ابيكتيت وسينكا ومونتانى ولاروشفكو، وفوفنارج، وروسو، وجوبير وآمييل. ولذلك نجد «بسكال» يذكر في مقابل صنيعهم مستنكفاً له (المشروع الاحمق الذى خطر له بأن يصور نفسه) [2].

---

(1) Beaupret j : Aprospos de Le exstentialisme, dans confluences, 1945, P. 192.

(2) Pascal B. : Pensee, Nn 62

والواقع أن هناك على ما يبدو تيارين وجوديين لا يسيران فى اتجاه واحد تماماً وكيركجارد وياسبرز، وهما يمثلان التيار الاول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودى يمكن أن يؤدى إلى حقيقة شاملة، وكل شيء يتحقق فى نظرهما فى تجربة صرفة لا سبيل الى التعبير عنها للغير (مباشرة على الأقل)، ولا هى للتعميم الشامل، وهى اتصال شخصى تماماً بمطلق الوجود، ووعى حى باللحظة الابدية وبواسطة فضل هذه اللحظة ينتزع الانسان نفسه من متاهة متناقضاته الخاصة ويبلغ «حقيقة» لاسبيل الى صوغ العبارة عنها بحال. وهو عند ذلك يدرك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً، ذلك المعنى الذى هو إذا أردنا التدقيق شيئاً مغايراً لوجوده ذاته، والمفارقة التى ينطوى عليها هذا الموقف هى أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يتعدى ذلك الى القضاء على كل تعبير عن الوجود إن الوجودى المتسق مع نفسه – كما رأى ذلك كيركجارد – يقتصر على أن يوجد : وأما الباقى كله فإنه فضول زائد عن الحاجة، وما الكلام المستفيض إلا علامة على وجود خطابى شعرى أكثر من واقعى. الشخص الواجد نفسه بالمعنى الأصيل صامت حتى بينه وبين نفسه وفى هذا الوجه تستنفد الفلسفة الوجودية ذاتها، إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «هيدجر» و «سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلاً منهما «انطولوجى» فى عمق، وهما يتطلعان الى إقامة «علم وجود»، وهذه الخطة واضحة على الأخص عند «هيدجر» غير أن سارتر لم يبدأ منها، وكتابه «الوجود والعدم» يبرز لنا على نحو صريح فى ثوب أنطولوجيا وكون هاتين الانطولوجيتين فينومينولوجيتين لا يغير شيئاً فى طبيعتهما بإعتبارهما علماً كلياً، أعنى أنهما تتناولان فى آن واحد الوجود الكلى، ويصدقان بالنسبة الى جميع الناس [1].

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية، ص ١١

ويبقى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة - عند هؤلاء وأولئك - هو دائماً التحليل العينى فى أشد صوره اصطباغاً بالفردية، وذلك بغية الكشف عن طريق هذا التحليل - إما عن حقيقة غير قابلة للوصف .. حقيقة شخصية الى أقصى حد، أو عن مفهوم كلى شامل للإنسان، وللعالم الذى يجرى فى رحابه مصير الإنسان ووجهة النظر هذه أيضاً وجهة نظر «جابرييل مارسيل» لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على وجهة النظر التى تفسر الاشياء بالاكتفاء بما فى داخلها، والتى تميز وجودية «هيدجر» و «سارتر». ومن هذا الوجه قد يكون «جابرييل مارسيل» أقرب كثيراً الى «كيركجارد» من الوجوديين الأخرين جميعاً، وأقرب تبعاً لذلك الى «بسكال» و«القديس أوغسطين» أيضاً.

نحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودى» سمة من السمات الأكيدة للوجودية ولكننا لا نسلم بأنه يمكن أن يكفى لتعريفها.

إلا أن ثمة قول آخر تردد على صفحات كتابات كثير من الوجوديين بحيث أصبح سمة مميزة تمام التمايز للوجودية فى نظر الكثير من النقاد. وهذا القول يتمثل فى القضية الوجودية القائلة «بأن الوجود سابق على الماهية».

ولقد ذهب هؤلاء النقاد لكى يحددوا معنى الوجودية بصورة أوضح إلى اختراع مصطلح مقابل لها هو «الماهوية ESSENTIALISM » لكن يبدو أن هذا المصطلح ليس موفقاً، وهو يبعث الاضطرابات فى المناقشة.

ولكى يستقر الوضع، فلنحاول أن نحدد بأى معنى يسبق الوجود الماهية فى نظر الوجوديين. وهنا نجد يقيناً أولاً لا سبيل الى مدافعته، وهو أن الوجوديين لا يتفقون تمام الاتفاق فى هذه النقطة، كما لم يتفقوا فى النقطة السابقة فالواقع أننا نجد «جابرييل مارسيل» متردداً، إذ يقول «أن مشكلة سبق الوجود على الماهية قد شغلنى

دائماً، وانى أعتقد بأن هناك فى صميم هذا الموضوع وهما يرجع إلى أننا نعارض ما هو «متصور» بما هو «واقعى» [١]. هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يبدو أن «هيدجر» ولا «ياسبرز» ولا «برديائف» يميلون للقول بأن الآنية أو الموجود من حيث هو كذلك وجود محض. والواقع أن الوجود «الغفل» أو الخام عند هيدجر، يدل على حالة لا سبيل الى ادراكها بالتفكير فيها حيث يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، وراء كل تعقل بالكلية. فعنده أن هناك «كينونة للموجود» هى عبارة عن ماهية على أى نحو أخذناه، غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة يجعله فعل الوجود شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة ليست فى ذاتها سوى الوجود نفسه فى واقعه العينى. ويمكن أن يقال ايضاً أنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى انه فى وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أعنى وجوداً يؤكد على مستوى الكينونة أو المعقولية أما سارتر فهو يقول بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق الماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود من جهة، لا تنطبق انطباقاً كاملاً الا على الواقع الانسانى (أما الباقى فهو مجرد كائن لا أكثر ولا أقل ولكنه ليس موجوداً) ولأن الوجود – من جهة أخرى – ليس عند الإنسان سوى الاسم الذى يطلق على العدم الذى هو الوجود لذاته أو الوعى [٢].

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافى وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجموعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج، بوصفه أحد

---

(1) Marcel, G : Being - and Having. An Estentialist Diary, Translated by K. Farrer New York 1949, P. 27

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ١٣.

المعطيات الموضوعية، ذلك أن صبغته الجوهرية الرئيسية هى صبغة الذاتية، وعلى الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة ولا يمكن رده الى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمى الى ادخاله فى قوالب التصورات. غير أننا نعتقد أن هذا جانب من وجودية «كيركجارد» و «ياسبرز» لكن من العسير أن نعزوها بصورة مطلقة الى هيدجر وسارتر.

ويكفى أن نشير هنا إلى معارضة ياسبرز وبردياف لمنهج هيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة عن الوجود، أعنى فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للفكر. وهيدجر نفسه يعترف – كما رأينا – بأن مشروعه هو إقامة «أنطولوجيا».

وليس من شك فى أن أساس هذه الانطولوجيا هو التحليل الوجودى ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الارسطى غير أن «هيدجر» يرد عن نفســـه هذا الظن، وهو لا ريب على حق فى ذلك، إذ الواقع أن ارسطو أو القديس توما ينبغى أن يعدا هنا – بنوع من المفارقة الفريدة فى بابها – الوجوديين الحقيقيين (إذ كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر .. بمعنى ينقذ هذا الوجود الذى أوشك منهج «هيدجر» أن يجعله هباءاً منثوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية – عند ارسطو والقديس توما – هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذى ينظم المعرفة فى تصورات Conceptions فإن الوجود لا يمكن أن تجرى عليه مطلقاً عمليات التصور والاستنباط، إنه لا يدرك الا بالحدس وهو قوة يستحيل ردها الى تصور أو غيره. وعلى هذا فإن الوجود بالنسبة الى ارسطو والقديس توما مستبعداً، وينبغى أن يستبعد بوصفه وجوداً من ميدان المعرفة الفلسفية. وهنا يرى

«مارسيل» أن «الفكر لا يتعلق إلا بالماهيات، وأن المعانى الكلية على أى نحو جمعناها لا تؤلف موجوداً جزئياً واحداً»[1]:

ولعل هذا يقتضى التمييز بين الماهية والوجود، وهو تمييز يتصف بأنه يجعلنا نحاول انقاذ الوجود من حيث هو واقع متعين مطلق، وإلا لم يعد للميتافيزيقا موضوع، ونضب معينها فى حدس محض لا سبيل الى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغى أن يصل هيدجر إلى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهية تنحصر عنده فى الوجود ذاته، ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه. والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس ياسبرز، بل يدعى إقامة انطولوجيا، غير أن هذه الانطولوجيا، لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى علم للوجود تكون له فى نهاية الأمر ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطابعها المجرد جميع الانطولوجيا الكلاسيكية، فإنها ستتعرض لذلك الشين الذى سلمت منه تلك الانطولوجيا، ألا وهو إحالة الوجود ذاته الى تصور، أى القضاء عليه كما لاحظ كيركجارد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، تفضى الى نفى الوجود.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نبرر فى وضوح بهذه الطريقة التمييز بين الوجودية Existentialism والماهوية Essentialism ومع ذلك فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن نصفه بأنه افلاطونى، ويبلغ ذروته فى المثالية Idealism يتجه عن قصد الى تصور الماهيات، ويعرف الوجود اولاً وقبل كل شيء بالكلى والضرورى. ويبدو من هذا التيار أنه على نقيض الوجودية، اذ هو يؤكد على وجود حقيقة ميتافيزيقية سابقة على الوجود بإعتباره شيئاً معطى فى الحس، وبإعتباره صيرورة أو شيئاً زمانياً، إن الوجود لا يكون معقولاً إلا بإضافة الحقيقة المثالية اللازمانية التى

(1) Marcel, G : Being - and Having, An Existentialist Diary, P. 45.

لإسسه. والطموح الذى يوجه هذه الطريقة فى التفلسف هو الكشف عن وسيلة لجعل الوجود شيئاً يتعقله عن طريق التحليل دون أن يبقى هناك شيء مصمت لا يستطيع الفكر العقلى النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبينوزا Spioza وليبنتز Leibnitzوفتشه Fichte وهيجل Hegel شهوداً على هذا الطموح العريض، لكنهم شهوداً ايضاً على إخفاقه، اذ يصطدم هؤلاء وأولئك فى نهاية الأمر بالعقبة التى أرادوا زحزحتها، إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة فإنه ينبغى عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب – وإن يكن ذلك بشىء من وخز الضمير – بوجودية فتية تظل تتأبى – فى إصرار – على التحليل.

يبدو إذن أن لفظ «ماهوية» يدل قبل كل شيء آخر على ما هو كلى أو عام. أما خطره فيكمن فى ادخال ضرب من اللبس، وفى الافضاء الى تزييف معنى المذاهب التى لا يمكن أن يكون «علم الكينونة» عندها الا مجرداً وعاماً والتى يمكن – على الاساس – أن تدرج فى عداد المذاهب الماهوية [1] ولكنها لا تؤكد تأكيداً اقل من ذلك قوة هذا إن الحقيقى الواقعى المتعين الوحيد هو الوجود Existence، وأنه من هذا الوجود يجب أن نبدأ وإليه يجب أن نعود.

على إنه لا يبقى محل لذلك التأكيد الذى لا يفتأ يتكرر دائماً وهو ان علامة التناقض هنا هى المبدأ القائل بأن الوجود له الاسبقية على الماهية. ولكن ينبغى أن نفهم هذا المبدأ جيداً، أعنى «بالمعنى الوجودى» لأن هناك على كل حال معنى يشير به كل من هم أقل وجودية من الفلاسفة إلى هيدجر. وقد لاحظنا من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما، لا ترى فى الوجود الا خروج الماهية الى حيز الفعل، فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع الماهية قبل الوجود فالماهية

(1) Foulquie . P. Existentialism, Paris 1946, P. 36.

ليست لها سوى صورة واحدة لامكان الكينونة (بالمعنى الحقيقى للكلمة) ألا وهى الوجود. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المطلق إلا إنه لا شك فى أنه يمكن أن يقال ان الماهيات تسبق الوجود فى الفكر الالهى لكن هذا لا يعدو ان يكون طريقة فى التعبير غير الدقيق ذلك أن الماهيات ليست هى التى توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية»، أعنى الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات ولكل الموجودات الممكنة، وإذا شئنا الدقة فى التعبير، فإن الماهيات لا توجد متحققة إلا بواسطة الوجود الذى يجعلها توجد أى أنها لا توجد إلا فى صورة أفراد جزئية متعينة فى الحس، فالفرد الجزئى وحده الذى يوجد [1].

والواقع انه اذا كان للوجود فى نظر هيدجر وياسبرز، الأسبقية على الماهية فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه. أو – إن شئنا – إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب يكون فيه الوجودبلا طبيعة او بنية، أعنى كونه فى وضع خالص مطلق، قد استنبطها من الوجوديين على الفور، وهى تتلخص فى هذا التأكيد الاساسى وهو أن الوجود يكون «ملقى هناك» وفى حال من القطيعة بحيث لا يرتكز إلا على نفسه ولا يعتمد الا على ذاته.

وهذا يعنى انه فى جوهره «حرية» بمعنى انه على وجه الدقة لا يتوقف على شئ آخر سوى نفسه. فالحرية إذن تعنى الامكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود تعريفاً وافياً.

ويلزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن ادراكه الا على هيئة تاريخ كما أصر

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ١٧ .

كيركجارد على ذلك اصرارً شديداً، أو بإعتباره «زمانية» على حد تعبير هيدجر، والواقع ان الماهية وحدها بإعتبارها متميزة عن الوجود - هى التى تستطيع أن تضع فى الكينونة نوعاً من العمق اللازمانى سواء على صورة ممكن أبدى موجود من قبل فى حضن «الماهية» و «الفكر الالهى» ، أو على الاقل (كما هو الحال عند ارسطو) على صورة القوة الدائمة فى فعل الوجود، بيد أن ذلك يخل من كل معنى إذا وضع فى السياق الوجودى، ذلك ان الوجود لا يتضمن أى وجود بالقوة، وهو ما يستطيع ان يكون، فهو بالفعل دائماً، وما امكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا فإن حقيقة الوجود لا يمكن إلا أن تنحصر فى القدرة على التزمن، فهى تتطابق مع تاريخها ومع الانبثاق الاصيل الذى بواسطته تستطيع الحرية التى هى هو أن تكونها، وان تجدها وتغلفها فى كل لحظة من صيرورتها، هى كل ما يمكن أن تكونه، وليست فى الحقيقة اكثر من ذلك[1].

يمكننا الآن أن نعرف الوجودية تعريفاً يجمع بين معظم مفكريها فنقول بأنها «جملة المذاهب التى ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العينى ووصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى لهذا التوكيد بالذات. ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال أنه لا ينطبق جيداً على مذهب «جابريل مارسيل» الذى يجد فى الوجود - على العكس مما ذكرناه - ضرورة ملحة الى التجاوز، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة؛ وهذا الاندفاع أوثق تعريف للوجود الانسانى، غير أن المسألة هى - من ناحية - معرفة إلى أى حد يمكن أن تصدق

---

(١) أنظر معارضة سارتر لهذا الرأى فى مقاله Mise en polut المنشورة فى مجلة Action عدد ٢٧ ديسمبر ١٩٤٤ حيث يرى ان الوجودية تتلخص فى اعطاء الانسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه بل مفتوحاً دائماً. وبتعريف الانسان بأنه «مفتوح» يعنى أنه فى جوهره حرية مطلقة، حرية دون أساس بأنه «مغلق على نفسه» بمعنى أن حريته تتحقق بالضرورة فى ذاتها، وأن قيمتها فى ذاتها.

هذه النتائج في السياق الوجودى، أعني في سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً ويبقى - من ناحية أخرى - أن نبحث ما إذا كان تردد «جابرييل مارسيل» في الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية لا يخرجه من نطاق الوجودية وفي هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية « نوعاً» يندرج تحت جنس من التفكير الوجودى، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، ينافى كل فكرة موحدة مشتركة مع المذاهب الأخرى. ويبدو - فضلاً عن ذلك - أن هذا هو رأى جابرييل مارسيل نفسه [١].

ب- منهج الوصف الفينومينولوجى كمنهج لها :

لكن إذا كنا لم نستطع أن نعطى تعريفاً للوجودية يرضى عنه سائر الوجوديين، أنستطيع أن نقول أن ثمة منهج يربط ويوحد بينهم؟ ... هذا هو ما سننظره الآن.

والواقع أن معظم الوجوديين فينومينولوجيون على الرغم من أن الكثير من الفينومينولوجيين ليسوا وجوديين، لكن يمكننا القول بأن صلة عميقة أخذت تتدعم أخيراً بين هذين النمطين من التفلسف (الوجودى والفينومينولوجى) إذ يبدو أن الفينومينولوجيا تقدم باستمرار المنهج الذى يحتاجه المفكر الوجودى في بحثه الحثيث نحو الكشف عن الوجود العينى والمشخص [٢].

ولعل أول من استخدم كلمة «الفينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «يوهان هنريش لا مبرت Lambert وذلك حين اطلقها على القسم الرابع من كتابه «الاورجانون الجديد : الظاهريات أو نظرية الظهور» [١] كما استخدمها كانط للتعبير بها عن العالم الظاهر في مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء في ذاتها. وبالمثل

---

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ٢١.

(2) Macquarrie, j : Existentialism, P.8

استخدمها هيجل فى كتابه «ظاهريات الروح» Phenomenology of Mind فى شروحه المطولة لتبديات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعى الحسى الساذج فى مستواه الإدراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر اشكال الوعى الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الأوقات الراهنة اصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها هوسرل Edmund Husserl فى كتاباته المختلفة التى من ابرزها كتابه Ideas, General introduction to pure phenomenology (٢).

والفينومينولوجيا فى صورتها الاخيرة عند هوسرل تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعى، وتحاول اقامة منهج وصفى تصف فيه بإسهاب كل انواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة، لكن بما أن موضوع دراستنا لا يتعلق بالفينومينولوجيا فإننا نكتفى هنا بالقول بأن لباب فينومينولوجيا هوسرل هو الوصف description .. الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال الوعى. ولكى نتأكد من دقة الوصف، فمن الضرورى أولاً وقبل كل شئ أن نحرر العقل من أحكامه السابقة وإفتراضاته المسبقة. كذلك من الضرورى أيضاً أن نبقى خلال حدود الوصف وأن نقاوم الاتجاه الذى ينقلنا من الوصف الى الاستدلال. ومن أجل ذلك كان تحقيق الفينومينولوجيا البحتة فى غاية الصعوبة، إذ كيف يتأكد إنسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو بإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة؟ وكيف يكون الانسان متأكداً من : متى ينتهى الوصف ومتى يبدأ الاستدلال والتفسير؟

لقد شيد هوسرل فى حقيقة الامر منهجاً مركباً وعسيراً من أجل إزالة المعوقات والصعوبات التى تعترض طريق الوصول الى المعرفة الفينومينولوجية البحتة.

---

(١)اد اموند هوسرل : تأملات ديكارتية، المدخل الى الظاهريات ترجمة وتقديم نازلى اسماعيل. دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٤.

(2) Marquarrie, j. : Existentialism P. 8.

ولقد نفذت فينومينولوجية هوسرل وأثرت أبلغ التأثير على كثير من الفلاسفة الوجوديين، وكان هيدجر واحداً من تلامذته، وأهدى له كتابه الكبير «الوجود والزمان Being and Time» بإعتباره أستاذه القديم، لكن الحقيقة هي أنه لا هيدجر ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذى كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كي تتلائم مع أغراضهم الخاصة، بل أن هوسرل وضع في موضع الاحراج من استخدام هيدجر للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره. ضف الى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجي يمكن أن نطلق عليه أنه فينومينولوجي على الرغم من أن الشخص الذى يستخدمه قد لا يكون قد قرأ هوسرل ومن هنا يمكن أن يكون صحيحاً أن نقول أن كيركجارد في كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجيا على الرغم أنه كان موجوداً بالطبع قبل هوسرل.

وثمة إختلاف حاد بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين وهو أنه بينما يركز هوسرل على الماهية ويفكر في الفينومينولوجيا كعلم، فإن الوجوديين يركزون على الوجود. ولقد لاحظنا من قبل ان سارتر يرى أن الوجود سابق على الماهية، ويعطي أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل البادىء بالبحث في الماهية. إلا أن الوجوديين يوافقون مع هوسرل - رغم ذلك الاختلاف - على أن الفرد لا يستطيع أن يشير الى «الشيء في ذاته» وراء أى ظاهرة، بمعنى أنهما يرفضان سوياً الثنائية الكانطية Kantian dualism التي تفترض وجود عالم من الحقائق Noumena يقف وراء عالم الظاهر الذى لا يكون إلا تبدياً له. وبالمثل فإنهما لا يهتمان بمحاولة هيجل التي تشير لتبديات جدلية للروح في مراحل ثلاثية متتالية تصل الى المطلق في نهاية المطاف. ولقد وافق الوجوديون مع هوسرل بالاكتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح الوجوديون عدم رغبتهم

فى اتباع اتجاهات مثالية معينة قد تكون قد نفذت الى فينومينولوجية هوسرل، فالواقع أن هوسرل قد أصر على أن الوعى قصدى Intentional بمعنى أنه يوجه تجاه موضوع وراء ذاته.

ولنحاول الآن أن نفهم بطريقة اكثر عمقاً نوع الوصف الذى تقدمه فينومينولوجية الوجوديين. فعلى الرغم من أننا أكدنا على أن الفينومينولوجيا وصفية من حيث المبدأ، فإن هذا لا يعنى أنها من النوع الوصفى الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذى يدعونا الى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التى تقف أمام رؤيتنا، فتكشف عن الماهية أكثر مما تكشف عن الاعراض، وتبين العلاقات الداخلية التى قد تؤدى الى نظرة مختلفة تماماً عن تلك التى ننظر بها الى الظاهرة التى نعتبرها فى عزلة عن غيرها. وخواص الفينومينولوجيا هذه يمكن أن تتضح بصورة أوضح إذا استعرضنا بعض جوانب فكر هيدجر وسارتر.

ذهب هيدجر فى تفسيره لكلمة «فينومينولوجيا» الى أنها تتكون من مقطعين فى اصلها اليونانى، المقطع الأول يعنى «الظاهرة» أو ما يبدو من الشئ، والمقطع الثانى يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معاً لحصلنا على «علم الظاهرة» أو العلم الذى يدرس ما يبدو من الأشياء [1]. ويرى هيدجر بناءاً على تحليله هذا ان ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها ما أسماه كانط بعالم الحقائق، وأن ليس ثمة عالمين : الأول ظاهرى والآخر حقيقى، أو ثمة ثنائية فى الأشياء.

ولقد رفض سارتر ايضاً ما سبق أن رفضه هيدجر، أى رفض الثنائية التى نجد فيها تقابلاً بين الظاهر وبين «الشئ فى ذاته» ولقد عد سارتر هذا الأخير بمثابة أمر

---

(1) Heidegger, M. : Being and Time, trandlated by j. Macquarrie and E-S Robinson, New York 1962, P. 49.

غامض. إلا أنه لم يرى الظاهرة بإعتبارها تبدياً جزئياً أراه فى لحظة رؤيتى له، إن الظاهرة عنده عبارة عن تجمعات مترابطة من التبديات. وفى كل تبد جزئى للظاهرة يوجد ما أسماه سارتر بالاشارة التحولية الظاهراتية. وبينما كانت الفلسفة الكانطية تربط بين الظاهرة كمظهر وبين الحقيقة التى لا تظهر أيضاً فإن من واجب الفينومينولوجيا أن تبين العلاقات الداخلية البنائية للحظة مفردة أو لوجه واحد من لحظات أو أوجه الظاهرة، إن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر خاص لها، وأنه لمن واجب الانطولوجيا الفينومينولوجيه Phenomenological ontology أن تكشف لنا عن طبيعة ذلك الوجود [1].

ويتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، ينفذ الى ماهياتها. ولكن لما كانت الفينومينولوجيا وصفية بهذا المعنى، فإنه لابد أن يكون طابع الاختلاف فى الوصف بين الناس هو الطابع السائد، كما ستدخل المعادلة الشخصية Personal equation واتجاهات وميول الافراد فى كل وصف. ولعل هذا قد انعكس بشكل واضح على الوجوديين، ويبدى ظاهراً فى الاختلافات القائمة بينهم [2].

لكن ينبغى أن نلاحظ هنا أن الاختلاف فى الوصف لا يعود إلى خلاف فى المنهج، فالمنهج واحد، ولكن كل قد يصف الأشياء من وجهة نظره الخاصة ومحك الصدق هنا ليس بالعودة إلى المفكر ورؤية تناسق أفكاره، بل بالعودة إلى الموجود العينى المشخص ذاته الذى نصفه، أو بالعودة الى الأشياء نفسها، فهى محك كل صدق وكل يقين.

* * *

(1) Sartre, jean paul : Being and Nothingness : An Essay on phenomenological ontology, translated by Hazel Burnes (New York 1956) PP. Xiv - I.

(2) Macquarrie : j : Existentialism, P. 11.

جـ - لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات :

يجب أن يكون واضحاً لدينا أن ليس ثمة حدود فاصلة وقاطعة تميز الوجودية تماماً عن انماط الفلسفات الأخرى، فلا يوجد مفكر وجودى بالمعنى الضيق لا ينتهك الحدود القائمة بين وجوديته وبين التجريبية أو المثالية على سبيل المثال. والواقع أن الفلسفات التى لها علاقة وثيقة بالوجودية من وجه أو آخر هى الفلسفات التجريبية والإنسانية والمثالية والبراجماسية والعدمية.

١ - ولنبدأ الآن بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية وبين التجريبية وهما الفلسفتان المسيطرتان تماماً فى العصر الراهن، وذلك على الرغم من إزدهار الفلسفة الوجودية فى القارة الاوروبية بشكل أكبر من إزدهار التجريبية التى انحصرت فى البلدان الناطقة بالانجليزية وحسب. إن الوجودية تتشارك مع التجريبية من حيث الهجوم المضنى الذى شنه فلاسفتها على النزعة العقلية المجردة، ولقد قاما معاً بإستعمال معاول الهدم بالنسبة الى أية محاولة ترمى إلى بناء نسق شمولى ضرورى صارم.

لكن وجه التشابه سرعان ما يتراجع أمام وجه خلاف رئيسى بينهما، فبينما يستهدف الوجودى سبر باطن الذات الانسانية المشخصة لكى يحصل على مادته، فإن الفيلسوف التجريبى وإن أعطى بعض الوزن لمثل تلك الخبرة الباطنية أو الداخلية إلا أنه يتجه أساساً الى الخبرة الحسية التى تزوده بمعطيات صادرة من العالم الخارجى وحتى حين يتجه الفيلسوف التجريبى الى إدراك الانسان فإننا نجده يتجه نحو ملاحظة هذا الإنسان ملاحظة تجريبية خارجية أكثر من اتجاهه الى محاولة إدراك خبرته الذاتية ومشاعره وعواطفه الباطنية. ويمكن إعتبار وجه الاختلاف هذا بين الوجودية والتجريبية على أنه نوع من الاختلاف بين طريقتين من طرق المعرفة، فبينما ترتكز المعرفة الوجودية على المشاركة الشخصية، ترتكز المعرفة التجريبية على

الملاحظة الخارجية ويدعى التجريبيون أن نمطهم المعرفى فى هذا يتصف بالموضوعية والعمومية اللتان تفتقدهما المعرفة الوجودية الذاتية المشخصة، ويرد الوجوديون على ذلك بقولهم أنه فى حالة المعرفة بالانسان على الأقل تؤدى الموضوعية والعمومية والتجريد الامبيريقى الى تشويه الحقيقة العينية الحية للإنسان. ولقد كان نيقولاى برديائف من أكبر المهاجمين للنزعة الموضوعية التى يتبناها أصحاب المدخل التجريبى وذكر أن مثل هذه النزعة تؤدى الى إغتراب الموضوع عن الذات، وتشويه الذاتية المشخصة للإنسان وتذويبها فى كل عام ولا شخصى، وتأييد الضرورة والحتمية والقضاء على الحرية والتمييز الفردى [1]. ولقد ذهب برديائف الى أن الفهم الوجودى للانسان يمكن أن ينقذ عدة مسائل أهدرها التجريبيون منها العودة الى العاطفة والحب، والقضاء على الاغتراب، والتعبير عن الطابع الشخصى والفردى للوجود، والانتقال الرائع الى مجال الحرية، ووأد الضرورة، وسيطرة الكيف على الكم، والابداع على التوافق» [2].

٢- أما الفلسفة الانسانية Humanism فلا نستطيع أن نعدها فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة إلا بصعوبة بالغة، لكنها على أية حال تمثل اتجاهاً سائداً فى عصرنا هذا، أصبح له قيمته حينما القى «سارتر» محاضرته الشهيرة المعنونة «الوجودية نزعة انسانية Existentialism is a Humanism».

ونحن نعتقد بأن الوجودية نزعة انسانية بمعنى محدد هو أنها تهتم بالقيم الانسانية والشخصية، وبتحقيق الوجود الانسانى الصحيح، هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن النزعة الانسانية فى الفلسفة الوجودية. لكن لمصطلح «الانسانية» نفسه معانى عدة قد لا نجد أكثرها متحققاً فى الوجودية. فهناك على ما يقول روجرشن

---

(1) Berdyesv, N : The Begining and the End, trans by M French (New York 1957) P. 62.
(2) Ibid, P. 63.

Roger Shinn تمييزاً حاسماً بين ما يسمى «بالانسانية المفتوحة Open Humanism» وبين ما يسمى «بالانسانية المغلقة Closed Humanism» وبينما تشير «الانسانية المفتوحة» ببساطة الى تعقب القيم الانسانية فى العالم، نجد أن «الإنسانية المغلقة» تعبر عن أن الانسان هو المخلوق الوحيد الذى له معنى وقيمة فى العالم. وهذا المعنى الاخير هو الذى قبله سارتر فى وجوديته الملحدة وهو الذى جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد، وهى إلحاد عنده لأن الانسان وحده هو الذى يخلق ويحقق القيم فى عالمه بكل طريقة ممكنة دون أى ضغط من أى عنصر آخر أياً ما كان.

٣- وينبغى الآن أن نبحث فى العلاقة القائمة بين الوجودية وبين المثالية Idealism، ولقد ذكر هيدجر فى هذا الصدد أن الوجودية تذهب إلى أن الوجود الحق هو وجود الانسان، فالانسان هو الذى يوجد على الحقيقة، فالصخرة تكون لكنها لا توجد، والشجرة تكون لكنها لا توجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والمثلث يكون لكنه لا يوجد. إن كلمة «وجود» استخدمت عند الوجوديين استخداماً خاصاً يختلف عن استخدامها العادى، ومن ثم فإن قولنا بأن الانسان هو الذى يوجد وحسب إنما هو قول يبتعد عن أى نوع من المثالية الذاتية Subjective Idealism.

لكن رغم أن المثالية تختلف عن الوجودية فى النقطة السابقة، فإنها تتفق معها من حيث كونهما فلسفتين للذات لا للموضوع، لكن بينما تبدأ المثالية من الانسان كذات مفكرة، فإن الوجودية تبدأ من الوجود الكلى للإنسان المشخص فى العالم. إن المثالى يبدأ من الافكار بينما يبدأ الوجودى من الأشياء ذاتها. ولقد كتب سارتر فى نقده لمثالية باركلى يقول لا تكون المنضدة فى الوعى، ولا حتى فى القدرة على تمثيلها، إنها تكون فى المكان. إن من واجب المنهج الفلسفى أن

يفصل بين الاشياء وبين الوعى، وأن يعيد تأسيس اتصالها الحقيقى بالعالم وأن يبين أن الوعى هو وعى بالعالم وبمعنى اخر فإن أى وعى إنما يكون وعياً بموضوع خارج عن هذا الوعى، إن الظاهرة ليست شيئاً منتمياً للوعى، لكنها شئ متصل بالظواهرالموضوعية.

ويتضح من ذلك أن بتأكيد الوجودية على الجانب الذاتى من الإنسان، فإنها لا تتبع نفس الطريق الذى تسير فيه المثالية، فلكى توجد تعنى إنك توجد فى مواجهة عالم واقعى لا مثالى.

٤- إن كل من يقرأ مقالة «وليم جيمس» الشهيرة«إرادة الاعتقاد The will to Believe» لا يسعه إلا أن يقرر أن هناك صلات قوية بين الوجودية وبين البراجماسية Pragmatism، فالوجودية والبراجماسية يؤكدان معاً على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الايمان قبولاً قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير الى ما يشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا مذهبية، أو مسائل فكرية.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فهناك اختلافات عميقة تفصل بين الوجوديين وبين البراجماسيين، فمعيار الصدق عند البراجماسي يكمن فى المنفعة، التى لا تعير كبير اهتمام لباطن الانسان كما هو الأمر عند الوجودى. بالاضافة إلى أن البراجماسي متفائل دائماً، يهتم بالنجاح فى حدود ضيقة غير مهتم بالجانب الملغز والاحباطى فى الحياة وهى تلك التى يهتم بها الوجودى اهتماماً كبيراً. ولقد ذهب برديائف فى هذا الصدد الى أن «الحقيقة الصادقة تتعارض تماماً مع البراجماسية، إن الازدهار الحيوى للأشياء، والنجاح والمنفعة كلها علامات على حقائق كاذبة لا صادقة. إن الحقيقة ليست بالضرورة شيئاً مفيداً ونافعاً فى عالمنا هذا ... إنها لا تقدم أية خدمات ... وقد تكون مدمرة لنظام الأشياء فى هذا العالم، إنها تتطلب تضحيات عديدة، وقد تقودنا نحو الاستشهاد طلباً لها».

هناك بالطبع مفكرون وجوديون قريبون من البراجماسية، فثمة صفحات من كتابات أونامونو تبدو وكأنها تتوافق تماماً مع البراجماسية رغم ما يوجد فيها من عناصر ذاتية تتدفق بالعواطف، وما يشتم بها من إحساس سحرى عجيب كما أن جوزية أورتيجا واى جاست Gasset اقترب بعمق من البراجماسية بسبب انحيازه الفكرى الذى مكنه من وصف العلم والثقافة على أنه أدوات الحياة.

٥- والوجوديون يثورون عادة ضد أى بناء نسقى وفى كثير من المجالات : اللاهوتية، السياسية، والأخلاقية، والأدبية، وهم يناضلون ضد النظريات المقبولة عرفاً، وضد القنوات التقليدية. فلقد هاجم كيركجارد مثلاً وهو ممثل الوجودية المسيحية المؤمنة البناء الكنسى فى الدانمارك، ولقد كان هجوم رجال الوجودية الملحدة على مثل هذا البناء أكثر حدة ومرارة. وعادة ما أطلق الناس على نيتشة وهيدجر وسارتر وكامى أنهم من أنصار النزعة العدمية. لكن هل يمكن أن نعتبر الوجودية اذن على أنها نوع من العدمية؟ أو هل هى تقود على الأقل إلى مثل هذه النزعة إذا تتبعنا نتائجها ووصلنا الى هدفها؟.

لقد ادعى البعض أنهم من أنصار النزعة العدمية وكانتَ رواية ترجنيف Ivan Turgenev وعنوانه «الآباء والأبناء» هى أول عمل أشاع فيه صاحبه إستخدام كلمة العدمية على نطاق شعبى واسع، كما استخدمها الفيلسوف نيتشه ووصف التلميذ باذاروف Bazarov على أنه عدمى متطرف، ينكر كل شئ فى مجالات الفن والسياسة والدين، ولا يعترف بالقيم التى تعارف الناس عليها زمناً طويلاً. كما يدعى أن عليه أن ينكر وحسب دون أن يكون أى الزام عليه بأن يبنى فى مقابل ما ينكره. إن شعار «باذاروف» هو أن ما هو «صائب فى الوقت الحاضر هو أن ننكر كل شئ وحسب».

ويبدو لنا أن الوجوديين الذين قرروا نوعاً من «العدمية» لم يعتبروها على أنها نهاية فى ذاتها وإنما تجاوزوها ولم يتوقفوا عندها وقفة نهائية .. هكذا فعل نيتشه الذى حاول البحث عن طريقة يخرج بها من نزعته العدمية «فهو يعلم أنه عدمى ولكنه كان يبحث عما يؤدى الى الخروج منها». وهكذا فعل سارتر حينما نظر الى الجانب الايجابى من اليأس، وهكذا حاول كامى أن يبحث عن اسباب تقوده الى تجاوز العبث. لقد أراد هؤلاء جميعاً أن يقولوا أنه بعد الانكار الكلى للمعتقدات والمقاييس التى اصطلح عليها الناس فإن ثمة امكانيات جديدة يمكن أن تبدو فى الأفق، ومن ثم فإن اعادة تقييم القيم تكون أمراً ممكناً. وبالمثل فلقد ذهب انصار الوجودية المسيحية الى الثورة الكلية ضد الصور التقليدية للعقيدة، وأدعوا أنه من خلال رفض وإنكار تلك الصور التقليدية والتمسك بالتجربة الدينية الأليمة التى تجعل الناس يقفزون فى الهاوية يمكن أن يبعث إيمان جديد[1].

د- مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة :

وعلينا الآن أن نبحث فى مركز ومكانة الفلسفة الوجودية التى نمت على وجه الخصوص فى الحقبة المعاصرة والتى كان كيركجارد رائدها الأول. والواقع أن الحقبة المعاصرة قد شهدت ميلاد مدرستين فلسفتين جديدتين، تمثلت أولاهما فى الوضعية الجديدة التى جاءت مكملة للمذهب الوضعى، وتمثلت الأخرى فى الفلسفة الوجودية، التى برزت على العكس من ذلك فى شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كانت تعد فى الوقت نفس امتداداً للفلسفة الحياتية الى جانب تضمنها لعناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية، وإلى جانب ذلك استمر قيام المدارس الأخرى، فظل لها فلاسفتها ومفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها على نحو رائع، وهذا هو ما حدث على وجه الخصوص بالنسبة إلى الميتافيزيقا التى رفع لواءها

(1) Macquarrie, j : Existentialism PP. 12 - 17.

مفكرون كبار من أمثال «الكسندر» و« هوايتهد» و«هارتمان، كذلك التومائية التي أخذ عدد أتباعها يتزايد شيئاً فشيئاً، والفينومينولوجيا التي استمر نموها متمثلاً في كتابات «شيلر» ، والفلسفة الحيائية التي تجلت في ظهور آخر أطوار البرجسونية كما تجلت عبر كتابات « كلاجيس» .

والواقع أنه يمكن تصنيف أهم المذاهب الفلسفية المعاصرة من وجهتين :

أ – من حيث مضمون النظريات التي احتوتها تلك المذاهب.

ب– ومن حيث مناهجها.

ويمكن لنا أن نصنف تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث المضمون الى ست مجموعات : فهناك أولاً المذهبان اللذان يعدان امتداداً للمذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر وهما التجريبية أو فلسفة المادة، ثم المثالية في صورتيها الهيجلية والكانطية ، ويأتي بعدهما المذهبان اللذان قاما لمعارضة فلسفات القرن التاسع عشر وهما الفلسفة الحيائية وفلسفة الماهية أي الفينومينولوجيا. وبعد ذلك تجيء المدرستان اللتان حملتا لواء التجديد والتحول في الفكر المعاصر وهما الفلسفة الوجودية وميتافيزيقا الكينونة الجديدة «الانطولوجيا» .

والواقع أن مثل هذا التصنيف السابق لا يخلو من التعسف : إذ مما لا شك فيه أن هناك اختلافاً عميقاً قد يمايز بين فلاسفة شملتهم إحدى التسميات التي أقررناها، فنحن قد اضطررنا مثلاً الى ادراج مذاهب كل من «رسل» والوضعيين الجدد والماركسية ضمن ما أسميناه بفلسفة المادة، وذلك بالرغم من وجود العديد من أوجه الاختلاف التي تمايز بين كل المذاهب، كما أننا اضطررنا الى تجميع مذاهب كل من « ديوى و « كلاجيس» و «برجسون» ضمن ما أسميناه بالفلسفة الحيائية بالرغم مما بين هؤلاء من فوارق.

وينبغي أن نلاحظ على ما سبق أن هناك مفكرين استقلوا بمدارسهم، بيد أن ذلك لم يمنعهم من أن يقوموا في الوقت نفسه بدور التقريب بين مذاهب فلسفية متباينة، وكان هذا هو الدور الذى قامت به مثلاً مدرسة «باد» التى ربطت من ناحية بين المذهب التاريخي المندرج تحت لواء الفلسفة الحياتية وبين فينومينولوجية «شيلر» التى بدأت تتشبع أفكار الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى.

والواقع أن إخضاع تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر للتصنيف أمر لا مفر منه لأن هذا هو السبيل الوحيد الذى يمكن المؤرخ من عرض الافكار الفلسفية عرضاً متناسقاً، على أن ندرك أن إخضاع الفلسفة لهذا المنهج التصنيفي لا يعنى ابداً محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مدرسة من المدارس الفلسفية، كما أنه لا يعنى كذلك انكار وجود نوع من الالتحام والتشابك الذى يربط بين مختلف المدارس.

هذا من حيث تصنيف المذاهب الفلسفية من جهة الموضوع أو المضمون، أما تمييزها من حيث المناهج التى تبنتها فإنه لا يعد فى الحقيقة تمييزاً حاسماً فى حد ذاته، ومع ذلك فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة يدعمونه منذ أن عقد المؤتمر العالمي العاشر للفلسفة عام ١٩٤٨ والواقع أنه لوحظ أن تطبيق مناهج متباينة قد أدى فى الغالب الى إحداث انشقاقات حتى داخل المدارس الفلسفية الواحدة فهذا هو ما أحدثه مثلاً استعمال منهج التحليل الرياضى من ناحية واستعمال المنهج الفينومينولوجي من ناحية أخرى، فإنه بالرغم من وجود عدد من الفلاسفة الذين لم يبينوا أياً من هذين المنهجين، وبالرغم من أن غيرهم قد سعوا الى تطبيق هذين المنهجين فى آن واحد، إلا أنه يلاحظ أن هنالك اليوم انقساماً بينهم حول هذه المسألة، ويلاحظ أن تطبيق المنهج الفينومينولوجي لم يعد قاصراً على الفينومينولوجيين وحدهم بل تعدى ذلك فشمل غالبية الفلاسفة الوجوديين والى

جانبهم بعض أصحاب الميتافيزيقا الذين يطبقونه على أبحاثهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحويل والتعديل.

ولايجدر بنا أن ننسى الدور الذى لعبه المنطق الرياضى كمنهج فى تقريبه بين ممثلى المدارس المختلفة بطبيعتها، إذ أنه استطاع أن يخلق جواً من التفاهم المتبادل بين فلاسفة تلك المدارس من افلاطونيين وأرسطاطاليسيين واسميين بل وحتى بين هؤلاء وبين فلاسفة كانطيين وبرجماتيين، وذلك فى وقت كانت قوة الخلاف التى فصلت بين أصحاب هذا المنهج وبين أصحاب المنهج الفينومينولوجى من الاتساع بحيث اصبح من المستحيل توقع أى اتفاق بينهما [١].

* * *

لننتقل الآن الى نقطة أخرى تتعلق بمدى الأهمية والاتساع التى حظيت بها المدارس الفلسفية المعاصرة، وذلك من مستويين : مستوى الأوساط الفلسفية المتخصصة، ومستوى العامة، وقبل أن نقوم بذلك لابد من أن ندلى بالملاحظات التالية :

١- يلاحظ بوجه عام أن الفلسفات المعاصرة التى لاقت قبولاً كبيراً ونفذت بقوة واسعة لدى الاوساط العامة لم يكن لها مثل هذا الحظ بالنسبة إلى الاوساط الفلسفية المتخصصة.

٢- كما يلاحظ ان مدى تقبل العامة لأى مذهب فلسفى لا يمكن لمسه إلا بعد انقضاء وقت طويل على ظهور ذلك المذهب وازدهاره لدى الاوساط الفلسفية المتخصصة، بل إننا نجد أن المذهب الذى يلاقى فى الاوساط الفلسفية المتخصصة ازدهاراً منذ ظهوره لا يقدر له التمتع بشعبية فى أوساط عامة الناس إلا بعد مضى قرن أو نصف قرن من الزمان على ظهوره.

(١) بوخينسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى اوروبا ص ٦٨.

٣- ويلاحظ أخيراً أن عامة الناس يعدون أقل بكثير من الفلاسفة في درجة مقاومتهم للاغراء الذى قد ينطوى عليه مذهب ما من المذاهب الفلسفية، وهو الاغراء الذى قد يتمثل عادة في مدى بساطة ذلك المذهب وكيفية صياغته لغوياً ... لذا فإنه ليس هناك من شك في أن فرص انتشار أى فلسفة من الفلسفات بين عامة الناس تظل مرهونة بمدى يسر القالب اللغوى الذى تصاغ به تلك الفلسفة وبمدى ضخامة الجهاز الدعائى الذى تشرف على بثها بين الناس. أما الفلاسفة أنفسهم فإنهم يعتبرون عموماً اقل التفاتاً أو تأثراً بهذا الضرب من ضروب الترويج للافكار الفلسفية [١].

نعود الان الى نقطتنا قيد البحث والمتعلقة بمدى اهمية واتساع ونفاذ الفلسفات المعاصرة على الصعيدين اللذين ذكرناهما، فنلاحظ أنه على مستوى العامة راجت وانتشرت فلسفة المادة، وهى فلسفة في غاية اليسر والبساطة، وبالتالى فإنها تعد أقرب من غيرها الى فهم العامة، بالاضافة الى ذلك فلقد استطاعت تلك الفلسفة في صورتها الماركسية أن تجد لها مشجعاً فيما للحزب الشيوعى العالمى من نفوذ، كما استطاعت أن تكسب الى جانبها عدداً من كبار العلماء الذين أوقعهم ولوعهم بالفلسفة فيما تقع فيه عامة الناس من انسياق وراء الاحكام الفلسفية المبسطة. وإلى جانب فلسفة المادة راجت ايضاً الفلسفة الوجودية وحظيت بشعبية هائلة، وقد حدث ذلك على الخصوص في البلدان اللاتينية. وقد تبدو هذه الظاهرة غريبة للوهلة الاولى، إذ أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أحدث المذاهب الفلسفية بالاضافة الى أنها فلسفة بالغة الصعوبة والعسر، بيد أن وجه الغرابة في ذلك لا يلبث أن يتبدد إذا ما وضع المرء في اعتباره مدى السهولة التى صيغت بها هذه الفلسفة، إذ أنها قدمت الى العامة في قالب لغوى منمق، وصيغت في شكل

---

(١) نفس المرجع ص ٧٢.

مسرحيات وروايات أدبية كتبت بلغة عامية، وهذه كلها أساليب نشر دعائية انفرد الوجوديون بإستغلالها دون غيرهم من الفلاسفة. ويلاحظ من ناحية أخرى أن استيعاب العامة للفلسفة الوجودية قد اقتصر على إدراك جانبها اللاعقلاني وفي النزعة الذاتية المتطرفة. يقول بيير دوكاسيه في كتابه تاريخ الفلسفات الكبرى «إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذي تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هي التيار الماركسي ... الذي يواجه بتيار آخر يتمثل في الفلسفة الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته والعالم الباطني الخاص بكل واحد منا هما هدف مختلف المدارس الوجودية» [1] ويقول اميل برهييه «هناك حركتان فكريتان انتشرتا في العالم «لا على نحو» تعليم جامعي متحفظ بل كسيلين جموحين يجتاحان كل ما في طريقهما هما الماديه الفلسفية والوجودية، إذ حصلا على هذه النتائج فلأن الاولى وهي نظرية كارل ماركس مرتبطة بمفاهيم سياسة جد نشطة، والثانية بصفة أدبية [2].

وإذا ما قارنا صدى المادية الوجودية في أوساط العامة بصدى المذاهب الفلسفية الأخرى المعاصرة لهما، فإنه يتكشف لنا مدى ضحالة حظ تلك المذاهب في اجتلاب انظار الناس اليها. بيد أننا إذا ما تركنا الفلسفتين المادية والوجودية جانباً، وقصرنا مقارنتنا على الفلسفات الأخرى. فإنا نلاحظ أن المدرسة الميتافيزيقية وخصوصاً في صورتها التومائية قد استطاعت أن تحظى اكثر من غيرها بجلب انظار العامة اليها وذلك بفضل حماية الكنيسة الكاثوليكية لها ودعمها لأفكارها، أما الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا فإن شأنهما ظل أقل من شأن المدرسة الفيزيقية، وأما المثالية فقد قوبلت لدى العامة بإخفاق كامل.

---

(١) بيير دوكاسية : تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس بيروت ١٩٦٠ ص ٩٥.

(٢) اميل برهييه : القضايا المعاصرة، ترجمة حنا يونس مطبعة الشاعر. بيروت ١٩٧٣ ص ٧١.

أما فى الاوساط الفلسفية المتخصصة فإن الأمور قد اتخذت لها شكلاً خاصاً بحيث أمكن حصر تفاوت المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث أهميتها فيما يلى: تحتل الميتافيزيقا المعاصرة المتمثلة فى مذاهب الكسندر وهوايتهد والتومائية جنباً الى جنب مع الفلسفة الوجودية مركز الصدارة، وتليهما فى الأهمية كل من الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا، بالرغم من أن ذلك لم يتهيأ لهما الا على نحو غير مباشر، أى بفضل انعكاسهما على مدارس فلسفية اخرى، ثم تجئ بعد ذلك فلسفة المادة فتحتل مكاناً ثالثاً، أما المثالية فإنها لا تشغل إلا المكان الاخير.

وهكذا يتضح لنا أن الوجودية التى كان كيركجارد رائدها الحقيقى الأول تمثل مركز الصدارة على الصعيدين الشعبى والتخصصى.

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية

عند مارسل

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسل

أ- نحو فلسفة عينية حقة

تبدأ الفلسفة عند جابرييل مارسل(*) من الخبرة بالوجود الفردى فى العالم

(*) ولد جابرييل Gabriel Marcel فى باريس عام ١٨٨٩، كان مولعا منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير الميتافيزيقى ويحوله إلى مواقف عينية، وعنده «أن الدراما والفلسفة صنوان لا يختلفان» أنظر Positions et Appoches concretes du Mystére ontologique P. 272.

عبرت قصصه ورواياته عن مواقف إنسانية شتى ؛ عزلة الإنسان، وسوء فهمه، والحب غير الموافق، والصداقة، والوفاء، والسعادة. والى جانب هذا اهتم مارسل بالموسيقى والفلسفة والنقد. تفوق مارسل فى دراسته رغم أن المقررات الدراسية فى الفلسفة على وجه الخصوص لم تنل اعجابه، فلقد كانت مجردة متقنه ذات خطوط كلية لا تعبأ بالمواقف العينية للأشخاص. ومن خلال عمل أبيه كسفير لفرنسا زار مارسل كثيراً من العواصم الأوربية، وأطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوربا، وأصبح لقة فى الفلسفات الانجليزية والالمانية بوجه خاص. كتب مارسل وهو فى التاسعة عشر من عمره رسالة علمية عن «أفكار كولردج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنج» وبعدها بعامين اصبح أستاذا للفلسفة فى Vedome عام ١٩١٠ - ١٩١٢ وفى باريس paris عام ١٩١٥ - ١٩١٨ وفى Sens ١٩١٩ - ١٩٢٢ وكان قد اشترك فى الصليب الأحمر اثناء الحرب العالمية الأولى، ثم اشتغل فى الفترة ما بين ١٩٢٢ حتى ١٩٣٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفى عامى ١٩٣٩ - ١٩٤٠ عاد أستاذا للفلسفة فى باريس، ثم أستاذا للفلسفة فى Montpellier عام ١٩٤١، ثم أنشغل فيما بعد عام ١٩٤١ بالقاء محاضرات فى كثير من البلدان الأوربية. وفى عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ حاضر فى اسكتلندا وأهم مؤلفاته :

1- Journal Métaphysique; Paris : Gallimard 1947.
2- Le Monde Cassé; suive d'un médiation philosophique Intitulée : Position et Approches concretes du Mystere Ontologique. paris : Desclée de Brower 1933.
3- Etre et Avoir; paris : Aubier, 1935.
4- Du Refus a l'invocation; paris : Gallimard, 1940.
5- Homo viator, paris : Aubier. 1944.
6- La Métaphysique de Royce. Paris : Aubier, 1945.

ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العينى المعاش النابض بالحياة، والذى تعتصره نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف عنده ما هو إلا موجود إنسانى يوضح موقفاً انسانياً – نعم إن وجودى فى العالم والتاريخ، يخصصنى ويحددنى، ولكن السؤال الهام هو : كيف يمكن لى أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودى كشخص إنسانى عينى؟ يجيب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية ... إنه لا يتم – الا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality، وبالارتباط الشخصى Personal Engagement وبصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان[١]. إن التفلسف بالمعنى العينى يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلائه، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع المشخص بكل ثرائه وتدفقه، والابتعاد عن كل ما هو مثالي أو مجرد.

يقول مارسل «إننى أرفض أى اهتمام يتطرف الى حد تفسير الواقع العينى المشخص تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً»[٢].

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمع فى إقامة فلسفة للموجود الفرد Philosophie de 1' existente أكثر مما يطمع فى إقامة فلسفة للوجود بوجه عام، تلك الفلسفة المتمسكة بكل ما هو عينى وفردى مشخص، لا يجوز أن تخضع لأى مذهب أيا كان غناؤه ومنطقه، لأن الذى يتحكم من البداية إلى النهاية هو التجربة الوجودية L'expérience Existéntielle أو الخبرة الوجودية التى لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

---

(1) Reinhardt., K. : The Existentalist Revolt, New York 1967, P. 38.

(2) Marcel; G. : Regard en Arriere (Existentialisme chrétien) paris : plon 1947, P. 308.

أدراك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين «فلسفة عينية»، وأن هذا التوجه يجب أن يكون محررا من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج تجربته العينية فى نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا نفكر فى هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك فى أمرها، تهدر تجربتى المشخصة، وتصهرها فى إطار كلى شمولى قادر على اخفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفى حين أن الفلسفة بمعناها العينى عند مارسل تحلل الموقف المشخص تحليلاً فينومينولوجيا(*) مصحوبا بهدف انطولوجى، فإن الفلسفة بمعناها العقلى المجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف؛ ذلك لأن الفلسفة العقلية لا تعنى إلا بالفكر المجرد ... إنها تحدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر أو تصهره فى نوع من «الفكر العام» وتحيل الآراء المشخصة إلى تركيب مطلق ... وتنسق بينها فى بناء شمولى نكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة

(*) أول من استخدم مصطلح «فينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «جوهان هنرى لامبرت Lambert»، وذلك حين اطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كتابة «الأورجانون الجديد : الظاهريات أو نظرية الظهور» كما استخدمه كانط Kant للتعبير به عن عالم الظواهر فى مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه Hegel فى كتابه «ظاهريات الروح» فى شروحه المطولة لتبديات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعى الحسى الساذج فى مستواه الادراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعى الاخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الاوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها «ادموند هوسرل» Edmund Husserl فى كتاباته المتعلقة التى من أبرزها كتابة ؛ Idea; General introduction to pure phenomenology وتلك الفلسفة تقوم «بتعليق الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعى، وتحاول إقامة منهج وصفى تصف فيه باسهاب وعمق كل أنواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة (انظر فى ذلك أدموندهوسرل : تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهرات. ترجمة وتحقيق الدكتوره نازلى إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠).

الدينية لا يمكن أن ترتبط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقلي. لماذا؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية في صميمها وشخصية في لبابها، وفردية في أساسها، وأيضاً لا عقلية. لكن أيعني هذا أن الحقيقة العقلية هي النوع الأوحد الصادق الصحيح؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن يرتكز على معايير؟ ها هنا يجيب مارسل بأن «الإيمان الصحيح يعلو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمو على موضوعية التاريخ».

إن الإيمان الصحيح تجربة نخبر بها الله .. الحضور المطلق لله .. بواقعية بحتة»[1].

والواقع أن مارسيل يطالعنا في الجزء الثاني من يومياته الميتافيزيقية Journal Métaphyisique بمحاولة إيجاد طريق يمكنه من تحاشي الواقع في تطرفية المذهب الذاتي، وخطر التمركز حول الآنا، في حين أننا نلمس في الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً يتميز بالإخلاص - لكنه غير ناجح - للوصول إلى الواقع العيني دون التضحية بمثالية كانط والكانطيين الجدد. أما مدخل الجزء الثاني والاقسام الافتتاحية لكتابة Eter et Avoir فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القديس أوغسطين وبسكال، محاولا الكشف في طبيعة المصير الفردي عن رابطة تربطه بوعي التاريخ العام، فالفعل الحيوى الذى أكون به ذاتي كشخص له موقف تاريخي محدد، أتعرف به في اللحظة نفسها على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذي يغلف واقعي الفردي ويتجاوزه، ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودي فيه. ها هنا نلمس خروجا من الذاتية المتطرفة، وتخطيا لمذهب الأنانة Solipsism إلى آفاق أرحب يرتبط فيها وجودي الفردي بالعالم وبالله. لكن هذا الربط لا يعنى أننا أمام مذهب وحدة وجود .. فلقد كتب مارسل يقول «إن مذهب وحدة الوجود لا يشير

---

(1) Marcel; G. : Journal Métaphysique; paris : Gallimard, 1947, P. 48.

اهتمامي على الاطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملائها العيني»[١].

تحدث مارسل عن المصير الإنساني، وهي مسألة فلسفية بالدرجة الأولى وتساءل : لماذا أنا في العالم؟ ولماذا أنا غارق في المادة والتاريخ؟ وكيف يمكنني أن أحدد مصيري؟ وقد لاحظ مارسل أنه من الصعوبة بالنسبة لأي إنسان أن يقبل موقفه الانساني بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من : تكوينة الفيزيقي، وارتباطه العائلي، وخواصة الموروثة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه، وفوق ذلك كلة تلك الحوادث غير المرئية التي تغزو وجوده الفردي اليومي، وتفسح خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكنني إقناع نفسي بأن أقبل بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز؟ يجيب مارسل إنني قادر على أن أقضي على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة علي، لكن لا عن طريق العقل ولا المذهب العقلي ولكن عن طريق الإيمان. لقد رأى مارسل أن المذهب العقلي لا يساعدنا في حل أمثال تلك المشاكل : مشاكل الوجود الانساني وأن محاولاته كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود الإنساني عن عينيتها الواقعية المتدفقة وتنظر إليها من اطار موضوعي شاحب، وهو حين ينشد الموضوعية تظهر أمامه أنماط عدة من الثنائية : الذات والموضوع ثنائية المظاهر والحقائق، ثنائية الفكر والمادة، ثنائية الأنا والآخر، ثنائية الفكر الفردي والفكر بوجه عام .. إن الفكر بوجه عام هو فكر بدون مفكر، فكر خال من الفرد المشخص[٢].

قلنا أن ما لا يمكن للمذهب العقلي حله. يحل في ضوء فعل الإيمان .. والواقع أن هذا الفعل الاخير يرفع الفرد الانساني وينقذه من حيرته وقلقه بل وحتى من يأسه الناجم عن لا يقينية ولا ثبات موقفة الإنساني؛ إذ في فعل الإيمان الديني

---

(1) Marcel; G. : Regard en Arriere, P. 308.
(2) Reinhardt; The Existentialist Revolt, P. 208.

يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهى اللامتناهى المشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين : حرية الالتجاء الى الله، وحرية الاستجابة له. وفى مثل هذا الفعل .. فعل الإيمان .. يتخلى الانسان عن المذهب العقلى، وعن المذهب المثالى على حد سواء. يقول مارسل «إننى أفهم موقفى فى العالم، حين أربطه بالإرادة الإلهية الخلاقة، وارتبط بالتاريخ حين أصبح واعيا بالدعوة الإلهية»[1] . وهذا يعنى أن ميلادى كفرد مشخص، وكانسان عينى متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست فى صميمها إلا حرية ارتباط ذاتى بالعالم والتاريخ وهذا الارتباط يجعلنى أحقق موقفى الإنسانى الخاص، وارتباطى بالله يجعلنى استجيب لدعوة الله فى أن أصبح شخصا حرا، إن الأب الإله يجعلنى أصبح حقيقة ما أنا عليه، أى أن أصبح ذاتى.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التى تتمتع بمغزى أساسى عظيم فى الفلسفة العينية، فالانسان هنا شخص والله شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، ذلك على عكس الفلسفات التى تعتبر الله محركا أول، أو صانعا وحسب، أو فكرا بحتا أو مطلقاً .. إلخ. وفى هذا الصدد رفضاً قاطعا إقامة تلك العلاقة بدءا من العقل الديكارتى أو الفكر Cogito المنفصل تماما عن المادة(*) فعنده أن الانسان كشخص وليس

---

(1) Marcel; G. : Jurual Métaphysique, P. 41.

(*) ذكر ديكارت Descartes أن النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز ومستقلان تمام الاستقلال، فما هية الجوهر النفسى أو الروحى هى الفكر، وما هية الجوهر المادى هو الامتداد وإذن فنحن نستخلص فى ديكارت كما يقول فوليه «التمييز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد أنظر Fuollée : Descartes, P. 104) ويذكر ديكارت فى التأمل السادس أن «هناك فرقا كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم

=/=

كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه .. الإنسانى العينى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويناضل يأمل ويحب ... إلخ وليست الذات المفكرة. أننى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب، بل أرغب فى أن أصبح قادرا على توكيد نفسى وإثبات وجودى فى «الهنا والآن»، واذا ما تحققت هذه الرغبة، فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حينئذ وزنا جديداً وطعما خاصا ومغزى فرديا، ولابد أن يفهم لمتئذ فهما وجوديا أى فى ضوء وجودى الفردى المشخص فى الهنا والآن :

إن الموقف الإنسانى لا يمكن - عند مارسل - أن يناله التهديد أو الاحباط

=/=

دائماً فى حين أن النفس لا منقسمة» (أنظر : ديكارت : التأملات، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٦ - التأمل السادس فقرة ٣٨ ص ١٩٠) ويذهب بريهو إلى أن «طبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فنحن لا نجد تصوراً نفسياً أو روحياً فى مفهوم المادة، كما لا نجد تصورا ماديا فى مفهوم النفس، والاجسام ممتدة، والنفس بعيدة عن الامتداد والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة » (أنظر :

Bridoux, : Ouvers et lettres des Descartes, introduction P. XVIII.

ويؤكد ما يبر هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام «أنظر :

Meyer; F. : Ahistory of Modern philosophy, P. 85.

ويقول بولييه «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد، عالم المادة وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة» (أنظر :

Bouillier; M. F. : Histoire de al revolution cartessiene, P. 290.

ولعل هذا التمييز الحاسم بين هذين الجوهرين، هو الذى تأدى بديكارت إلى الفشل الذريع فى محاولته حل مشكلة اتحاد النفس والبدن، وهو أيضاً التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله إنما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

من الآخرين كما ذهب إلى ذلك سارتر(*) ... إن الموقف الإنسانى يتم قبوله بحرية، ويفتح لنا طريق التجاوز إلى الله، لقد وجد مارسل مثل «كارل ياسبرز(**) فى «التوتر» «القائم بين الحرية الإنسانية والتحديدات المفروضة على الموقف الإنسانى الطريق إلى التجاوز. ولعل هذا يفسر لنا سر تمسك رسل بعبارة قالها Hugh of st. Victor متصوف العصور الوسطى. وإتخاذها شعاراً له وهى : «فى رفعك ذاتا إلى

(*) جان بول سارتر Jean-paul sartre فيلسوف فرنسا العظيم، وواضع الفلسفة الوجودية فى صورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ وتوفى عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلمع منذ عام ١٩٢٤، وذاع صيته نظرا لاشتراكه فى حركة المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية، ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذى يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذى وضع فيه معالم الفلسفة الوجودية فى نضجها الاخير، الا وهو كتاب الوجود والعدم (١٩٤٣) وأهم مؤلفاته :

1- La nausée; Paries : Gallimard 1938.

2- Les Mouches; paris : Gallimard 1942.

3- L'etre et le neant : Essai d'ontologie phenomenologique, paris : Gallimard 1943.

4- Huis - clos; paris : Gallimard 1944.

5- Le chemins de la liberte; paris : Gallimard 1945.

6- L'existentialisme est un Humanisme; Paris : Les Edition Nagel.

7- Esquisse d'un Theorie des emotions, Paris : Hermann. 1948.

(*) كارل ياسبرز Karl Jaspers فيلسوف وجودى ألمانى شهير، ولد عام ١٨٨٣ درس القانون والطب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩م وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة هيدلبرج عام ١٩١٦م وإستاذا للفلسفة عام ١٩٢١ واعفى من هذا المنصب عام ١٩٣٧ لأسباب سياسية، ثم عاد بعد انتكاسة الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ واختير عضوا شرفيا بجامعة هيدلبرج وفى عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتدريس بجامعة Basel بسويسرا وأهم مؤلفاته :

A- Philosophie, Berlin : Springer 1932.

B- Man in Modern Age, trans. by E. Paul, London Routledge 1933.

C- Nietzsche,Berilin and Leibzig:W.de Gruuyter 1936

D- Existential philosophe,Berline and Leibzig W.de Gruyter 1938.

E - The personal scope of philosophy. Trans.by R.manheim,New York philosophical library 1949.

الله، تتعمق ذاتك .. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل في أعماق ذاتك كي تتجاوزها» ها هنا يمكن أن نقيم تداخلا صميما بين موقفي الإنساني، و توكيدى لأبوة الإله، و ميلاد شخصيتي»[١].

و الفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، و إنما نحن هذه المشكلات، و نحن نحياها في صميمها. يقول مارسل « إن من لم يعش مشكلة من مشكلات الفلسفة، و لم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوا قبله»[٢]. و يزيد مارسل هذا القول إيضاحا فيقول «ومن هنا فينبغى ألا نقول أن الفلسفة هي التي تعطى معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون ثمة (فلسفة عينية) دون توتر يتجدد دائما، و ينزع إلى الخلق، بين الأنا و أعماق الوجود التي توجد فيها و بواسطتها»[٣] أى بين الأنا الواقعية التي هى الأنا المتجسدة لا الذات المثالية في ميدان المعرفة و بين هذا العينى الذى لا ينفذ. و لا يمكن لأحد أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنسانى الذى لا ينفد أو ينضب الا بأنقى ما في نفسه و بكل قوته، أى بشرط أن يطرح بجهد طويل شاق من التنقية - أو إن شئنا الدقة - من التطهير، كافة المكتسبات الزائفة، و الشوائب التي ألقاها الروتين والضغط الاجتماعي و الأحكام المسبقة و أوهام الغرور على شخصيتنا الحية[٤].

و يرى ريجيس جوليفيه « أن الصعوبة التي يواجهها مارسل هنا، و هى الصعوبة التي اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هى أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سر لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقى إلى

---

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.
(2) Marcel; G. : De refus a l'invocation, Paris Gallimard, 1940.
(3) Ibid., P. 89.
(4) Ibid., P. 93.

أن يصير شيئا صرفا[١]. و يرد مارسل على ذلك بقوله « إن هذا الاعتراض لا يقيم وزنا لمعنى البحث الوجودى و الذى يرد إلى التجربة الإنسانية و الخبرة الشخصية العينية وزنها الوجودى»[٢]. ويزيد رده إيضاحا فيقول« إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، و بما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع الوجودى المشخص»[٣] إن التجربة بالمعنى الوجودى و التى لا تكف عن الرجوع إليها و عن إستحضارها، تجربة فردية عينية، و ليست ملك التجربة التى تم تعميمها و ادراجها فى مخطط و ابتذالها.. إنها ليست تجربة « الناس» التى يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هى تجربة نسميها « وجودية» لكى نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، و ذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا الى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، و أن نجد أنفسنا فى أشد ما يكون فيها من أصالة و التصاقا بالشخصية، ثم أن نمعن الفكر فى هذا الكشف الذى يمكن أن نمضى فيه دائما الى الأمام (إذ أن ذاتنا لا تنفد بالنسبة لنا) لكى تميط اللثام عن معناه و قيمته، على أن ندرك أن ذاتنا المتجسدة توجد فى العالم و ترتبط بالله.

---

(١) ريجيس جوليفية : المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ٢٨١.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, Paris Aubier, 1935, P. 149.

(3) Marcel; G. : De refus a l'invocation, P. 46.

ب -- الوجود المتجسد

كيف ارتبط أنا بهذهالأشياء التي توجد في عالم خارج عن ذاتي؟ لقد تصور مارسل تلك العلاقة التي هي بين ذاتي وبين العالم الخارجي بأشيائه وظواهره وماديأته بنفس الطريقة التي ارتبط بها بجسدي، وأستخدم في هذا الصددمصطلح «التجسد» Incarnation ووسم الوجود كله بالتجسد؛ فكما أنني اتجسد في جسدي، فكذلك يتجسد العالم فيّ، ويتجسد الله في العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسية ورموز[١].

إن الوجود، وشعوري بذاتي بوصفي موجودا، يفرض نفسه عليّ فرضا لا سبيل إلى مقاومته باعتبار أنه شعور بذاتي مرتبطة بجسد، لكن هذا الوجود ليس هو أنا بأعتباري متجسدا فحسب، بل إنني لا أستطيع أن أؤكد وجود شئ الا بقدر ما هو متوافق مع جسدي، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة[٢]. وبالتبادل فإن وجود العالم يعطي لي في الوقت نفسه الذي يعطي لي فيه وجودي الخاص الذي لا ينفصل عن وجود العالم، فالمثالية الذاتية تصطدم بهذه الحقيقة البينه بذاتها؛ إذ أنه من المحال إغلاق الشعور الفردي على نفسه، لأن وجودي نفسه هو برمته انتساب إلى العالم أو «وجود -- في -- العالم» étre dans - le - monde ومع ذلك فإن وجود العالم الذي نتحدث عنه ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء الموضوعية جنبا إلى جنب، والتي ترغمنا مقتضيات الفعل وحدها في كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر،وإنما هو حضور معين سميك وفاعل يرفعنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التي نسلم بها على هذا النحو للجسم في التجربة، ترجع إلى أن

---

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.
(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, P.9.

هذا هو «جسدى أنا»، وأنه بالتالى مملوك لشئ أعمق و أكثر جوهرية. صحيح أننى أقول أيضا «تفكيرى» ma pensee ، بل أكثر من ذلك أقول «نفسى» mon ame لكن هذا فى الحقيقة يثبت أننى لست أنا، ولا الموجود إن أردنا الدقة – بجسم ولا نفس، فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذى هو الكل وينسبه إلى نفسه، أعنى تلك «الأنا» التى لا يمكن – إذا أردنا التدقيق – أن أقول عنها أنها «أنا» mon لأنها وحدها ليست مملوكة، بل هى مالكة، وهى ليست محوطة enveloppe وإنما هى محيطة enveloppant وعلى هذا فإن التحليل الوجودى لتجربة التجسد يؤدى بنا كما يلاحظ مارسل إلى أن نجعل اتحاد النفس بالجسم «وكذلك من اتحاد النفس وبقية العالم، أعنى الوجود فى العالم حقيقة واحدة».[١]

لكن هاتين التجربتين المرتبطتين : تجربتى لجسمى وتجربتى لانتمائى فى العالم هاتان التجربتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودى، أعنى كينونتى mon ^etre تفرضان علىّ باستمرار شعورا بضرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والملك L'etre et l'avoir ، وأنا لكى أفهم هذا التعارض فهما جيدا، فمن المستحسن أن أقوم بتحليل فينومينولوجى للملك كمدخل لمعرفة الوجود.

ونحن نستطيع هنا أن نميز بين شكلين للملك : الملك – الامتلاك avoir-possession والملك – التضمن avoir-implication[٢] يبدأنه يكفى أن نذكر أن السمة الخاصة بالملك فى الحالتين هى أنه قابل لأن يعرض exposable ، وأن يعرض «للغير» والملك – بما هو كذلك – يقع فى سجل لا تنفصل فيه «الخارجية» L'exteriorite عن «الداخلية» Interiorite بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادل Tension mutuelle ، تنشأ عن أن الشئ المملوك

(1) Marcel, G.: De Refus a l'invocation, P. 33.
(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, P. 230 .

خاضع للتقلبات التى تعترض الأشياء، وهى دائما باستمرار تتعرض لاحباط الجهد الذى ابذله لادماجه فىّ وجعله وإياى شيئا واحدا، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامة التى نسيجها المخاوف وألوان القلق .

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط الملك avoir-type فهو بلا منازع «الخارجية» فى اتصال مع «الأنا» عن طريق الداخل، وكلما ارتبطت بجسمى جاعلا خارجيته الجزئية « شبه – داخلية pseudo-interiorite فإنى أعدم فى هذا الارتباط، ويستوعبنى الجسم الذى أعتبر نفسى وإياه شيئا واحد، ويبدو أن جسمى – بهذا المعنى – يلتهمى بالمعنى الحرفى للكلمة. وهذا ينطبق أيضاً على جميع ممتلكاتى التى تتصل به أيا كان هذا الارتباط. وهكذا يتبدى لنا الملك على أنه ينزع الى القضاء على الوجود، والى إذابته فى ملكه نفسه: فالملك – فى حده الاقصى – ينزع إلى إذابة الوجود .

وعلى العكس من ذلك، لكى يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود، ينبغى أن أسيطر–بفعل منعكس– وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع بين «الداخلية»«والخارجية» بحيث يصبح الموضوع الخارجى مناسبة ومادة للابداع الشخصى الحر. وبهذا يتحول الملك إلى الوجود، ويكون حينذاك تعبيرا حيا عن الواقع الذى أكونه . بيد أن هذا لا يكون ممكنا الا بواسطة الحب الذى هو فى جوهره اخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هى انقطاع للتوتر الذى يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد [١]، هذا هو المعطى الانطولوجى الجوهرى فالانطولوجيا «لن تستطيع أن تخرج أبدا من الروتين المدرسى إلا حين تعى تماما هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك» [٢].

---

١ – ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ٢٨٦ .

(2) Marcel, G. Etre et Avoir, P. 244.

هذا عن تجسدى فى جسدى، وتجسد العالم فىّ، أى عن وجودى المتجسد فى عالم متجسد فىّ، أما تجسد الله فى العالم، فهو أمر لا مفر منه : فتصور الله «كموضوع» أو كيان مستقل عنى وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا الله على هذا النحو لأنكرنا وجوده، و أنكرنا ماهيته. إن الله الحى Le Dieu Vivant هو إله متجسد وحاضر فى وفىّ العالم وفى كل الأشياء .[1]

إهتم مارسل إهتماماً بالغا بالمشكلة التى درج التراث الفسلفى على تسميتها باسم مشكلة اتحاد النفس والبدن[*] وحاول هو بنظراته عن الوجود المتجسد أن يجد حلا يتلائم مع نمط تفكيره الوجودى، فذهب إلى أننى يمكن أن أنظر إلى

---

(1) Reinhardt,K. The existentialist Revolt, P. 209.

(*) مسألة اتحاد النفس والبدن مسألة من أعوص وأعقد المسائل فى الفلسفة ، ولقد بدت كمشكلة عظمى فى الفلسفة الديكارتية على وجه خاص، إذ إننا نجد ديكارت يعلن أن النفس ليست فى جسدها كالنوتى فى السفينة، لكنها مختلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون شيئا واحدا (انظر يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث ص ٨٠) كما أن ديكارت انتهى فى ردوده على اعتراضات ارنو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد اتحادا جوهريا. (انظر ؛ Kemp Smith; N.: Descartes philosophical writings, PP. 280-281 .

أما الدوافع التى دفعته إلى القول بالاتحاد بين الجوهرين، فنجدها واضحة فى التأمل السادس وهى تدور حول وجود الفكر التحليلى فينا، وعلى الأخص وجود الشعور. فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد، (انظر ؛ ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس فقرات ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٣) وكان ديكارت قد رد على رجيوس Reguis قائلا، إن النفس متحدة اتحادا جوهريا ووجوديا مع الجسد، وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض (انظر ؛
Brehier, E.: Histoire de la philosophie, Tome II, P. 84
كما أعلن ديكارت فى خطابه الى الأميرة اليزابيث فى مايو ١٩٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث اتحادها بالجسم تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ونراه يذهب فى هذا الصدد إلى إنه توجد فينا افكار ومعانى أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الاخرى ، ومن بين هذه المعانى = لا يوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الامتداد، وخاصا بالنفس غير معنى الفكر أما عن النفس

جسمي على إنه آلة نفسي أو آداتها، لكن مجرد تأمل بسيط في هذا القول يجعلني على قناعة بفساده وعدم صحته .. فجسدى لا يمكن أن يكون آلة أو آداة، لأنه هو نفسه الشرط الضرورى لتصنيع الآلات و الآدوات.

وجسدى ليس شيئا خارجيا أمتلكه، إذ لو كان الأمر كذلك لابتلعني جسدى تماماً كسائر الاشياء المملوكة إن جسدى - ومارسل يستخدم هنا مصطلح هيدجر - حالة لوجودى في العالم. وهذا يعني أنه بما أنني مضطر لأن أرتبط بجسدى كي أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدى لا يمكن أن يصبح «موضوعا» بالنسبة لي.نعم يمكنني أن أدرس جسدى بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعا) لكن هذا لا يتم إلا بفضل وهمى أو «لاتجسد» أقامه ديكارت فى تمييزه بين النفس والجسد، لكن الحقيقة هى أن الرابطة التى توجد بيني وبين جسدى، رابطة عينية وجودية، إن جسدى لا يصبح معقولا البتة إلا كذات متجسدة، أو كوجدة يساندها

والجسم معا فإنه توجد فينا فكرة اتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس. ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية هى مركز هذا الاتحاد، لإنها تعكس أعضاء الجسم الاخرى، وسريعة التأثر، ومزدوجة أى نفسية وجسمية، ومع أن ديكارت قد تذبذب فى حلوله لهذه المسألة، الا إنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشله التام فى حل المسألة مثل تمييزه الحاسم بين جوهرى الفكر و الامتداد أى بين النفس والجسم ومثل قوله بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد، وأكثر من ذلك نجده يقرر فى «المقال عن المنهج» بأن النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق. ويقول ديكارت «لو لم يكن الجسم موجودا البتة، لكانت النفس موجودة بتمامها» (انظر : ديكارت : المقال عن المنهج ترجمة الخضيرى- القسم الرابع ص ص ٥٧-٥٨) وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلا مقنعا بقدر ما اعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلسفات اللاحقة والمعاصرة له أن تجد حلا مرضيا لها وفى هذا يقول هاملان «لقد حاولت مذاهب : العلل الاتفاقية عند مالبرانش، والتوازى عند اسبينوزا، وسبق التوافق عند ليبنتز حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد» (انظر :
(Hamelin, O. : La Systeme de descartes, Ch XXIII, P. 374).

الفعل الخلاق للعقل المطلق الذى هو فوق الزمانية وفوق التاريخية، وإذا فقدنا مساندة الله لنا، وفقدنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلى مذهبين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنسانى فى العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلى موجود يعتمره اليأس من كل جانب [1] .

إن الأساس الذى يرتكز عليه الوجود المسيحى هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لغز أو سر «تجسدى» لا يحل إلا بفضل فعل الايمان «الذى يملأ الخواء الذى يوجد بين ذاتى التجريبية وذاتى المفكرة، والذى يؤكد تجاوزهما معا كوحدة وككل» [2] ومن «فكرة الذى يريدنى أنا، يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذى يريد العالم» [3] إنى على استعداد لأن أقبل وجودى - فى - العالم ، رغم تحديداته ومايفرضه على، كى أعى ذاتى وأفهم وجودى كمخلوق خلقه الله. إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه « عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية» لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الإيمان. إن الإنسان المؤمن فى نظر مارسل هو ذلك الذى يضحى بذاته وعالمه من أجل أن يحبه ... وحبنا الأقصى هو حب الله .. ذلك الذى حين نحبه، نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين «كل هذا ينتمى الى الله» لكننا سرعان ما نكتشف أن ما نقدمه إلى الله - ليس على وجه الحقيقة - إلا ما اعطانا هو إياه. وهكذا لا أغترب أنا كموجود متجسد، ولايغترب العالم الحسى كثيرا عن حياة الروح.. إننى أصبح مع العالم تبديا للوجود الإلـهى، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله الموجهة للإنسـان [4] وهذا يذكرنا بما قاله باركلى (*) من قبل من أن العالم كلمة الله أو لغته التى يتحدث بها إلى الانسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتى باركلى ومارسل .

1 - Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P. 210 .
2 - Marcel; G.: Journal Metaphysique, P. 45.
3 - Ibid. P. 46.
4 - Reinhardt; K. : The existentialist Revolt, P. 210 .

=/=

* جورج باركلى

جـ - الحرية من حيث هي ارتباط

يرى مارسل أن الوجود الانسانى الفردى .. الوجود المتجسد، يرتبط بالزمان وله علاقة بالتاريخ، وأن عالمى الذى أحياه يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجه صوب التحليل أو الفساد. وجسدى لا يكون متضمنا وحده فى مثل هذا الحراك العالمى الدائم .. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضا فى هذا الحراك .

أحيانا أنغمر فى هذا السيلان الهادر، وأحيانا أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه تحملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكبت إرادتى، وأقمع رغبتى فى الاختيار، فلربما وجدت ذاتى تجارب سارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أنساق وراء التيار على غير هدى، أشعر بخطر داهم يتهددنى. . هو خطر فقد ذاتى الحقة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل «ليس ثمة شئ أدعى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة»[1]، وها هنا يأتينا السؤال : كيف يمكن أن أتخلى عن اليأس، وبالتالى أن أقبل على الحياة؟ يجيب مارسل إن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلو عليها، ولكن كيف يمكن لى أن أتجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة؟ ويجيب مارسل : إنى أتجاوز اللحظة العابرة بممارسة حريتى خلال ارتباط اختيارى للآنى الأبعاد: مواجهة حاضرى، وقبول ماضى، وتخطيط مستقبلى، وفى مثل هذا التجاوز أؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية

=/=

George Berkeley فيلسوف ارلندى من نسل انجليزى عاش ما بين عامى ١٦٨٥-١٧٥٣، وتعرف فلسفته باسم الفلسفة اللامادية Immaterialism وهو يذهب فى نقطتنا قيد البحث إلى أن العالم المادى الخارجى ليس الا مجموعة من الأفكار المترابطة بعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر - أن العالم لغة : لغة أوجدها الله ليتحدث بها الى البشر - أو أن الله خلق العالم كلغة كى يخاطب بها العقل الانسانى، ومن أهم مؤلفاته :

(1) Treatise on principles of Human Knowledge, London, 1710 .

(2) Three Dialogues Between Hyllas and philonous, London 1913 .

(3) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 290 .

تتدفق من الحاضر إلى الماضى وإلى المستقبل فى الوقت نفسه. على هذا النحو يكون الموجود قد عاش وجوده بطريقة حقة، أو يصبح الموجود موجودا حقا، وذلك على خلاف انسان الحشد .. إنسان التجمعات الكبيرة، الذى يفقد حريته، و المتسم بعدم القدرة على الاختيار، إن انسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره .. ولا أن يتصل بماضيه، ولا أن يبنى مستقبله .

لكن هل يمكننى فعلا أن أجد خلال هذا الارتباط الاختيارى معنى لسلسلة الحادثات التى كونت ماضى ؟ يجيب مارسل نعم، إذ أننى أشعر بمسئوليتى الكاملة تجاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك الماضى، فهذه الأفعال هى أفعال قمت بها فعلا، وأنا أحدثتها، على نحو ما حدثت عليه، بحيث أننى لم أقرها، فكأننى لا أقرّ ذاتى .. إننى ووجودى الشخصى وجودا واحدا متصل، فإذا قبلت بعض أفعالى على إنها حقة، و لم أقر أفعالى الاخرى لأنها ليست كذلك، أصبحت ذاتى وغير ذاتى فى نفس الوقت، أو - والمعنى واحد - لحطمت وجودى وقسمت حياته، فى حين أنه غير قابل لأن ينفصم عراه[١].

ورغم إننى أقر ماضى، فيجب أن آدرك أن ذلك الماضى يعتمد على .. أنه يتخذ معناه من «حاضرى» كما يجسده مصيرى. إننى حينما أؤكد ماضى، وأواجه حاضرى، أكون منغمسا فى تخطيط مستقبلى، وعلى هذا النحو فإن وفائى للماضى، ومواجهتى للحاضر، يمنحانى نظرة خلاّقة بالنسبة إلى المستقبل. وحين أخلق مستقبلى، وأخططه، وأبنيه، من نقطة فى الحاضر لها صلة بالماضى فإننى أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه من احتمالات، وبكل ما يتطلبه من إحساس متدفق بالمسئولية.

وبهذه الطريقة ينتصر الأمل، وينتصر الوفاء على الزمان دون إنكاره، إنهما يؤسسان ويحققان «الدوام الانطولوجى لحياتى» [٢] .

---
(1) Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P.211 .
(2) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 138 .

وبفضل تلك الابعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختيارى أوجه حياتى، التى لن تكون ثمتئذ، وبفضل اتصاليتها تلك، مجرد تعاقب زمانى وحسب. إن التعرف على مصيرى الفردى ليس خضوعا أعمى لديالكتيك التاريخ إنه ارتباط حر مفعم بالتقييم والاختيار. وأنا حينما اختار، فإننى استرشد بضياء، رغم أنه يتجاوزنى، إلا إنه يكون وثيق الحضور فىّ أكثر من حضورى فى ذاتى .. إنه ضياء يتجاوز الزمان، ويعلو على التاريخ، لكنه يحقق لوجودى الزمانى والتاريخى اتصالا أحياه، وتوجيها أعيشه. إننى أقتبس من شعاعه ايضاحات جزئية تنير الظلمة التى تصاحبنى فى كل خطوة من خطواتى. ومن ثم اقبل بتواضع، لكنه حر، موقفى الجزئى المحدود، متجسدا فى عينيتى التى تحمل كل الوفاء للغاية الإلهية الخلاقة.

وحينما أقبل موقفى الانسانى بحرية، وحينما تصبح حياتى متجسده بوفاء مع اختيارى كشخص إنسانى، فإن كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملا عضويا فى «كلية هى كلية وجودى» وخلال وجودى ككل أطلب حريتى الحقة وموقفى الكامل. إن رفض ذلك كله يؤدى إلى فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية الحقة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل فى فعل الايمان.

وفى حين أن إنسان سارتر قد ألقى به القاء فى عالم عدائى، يبقى فيه وحيدا مع تدابيره ومشروعاته، فإن إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيدا كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة .. إن رحلة انسان مارسل عبر الزمان والتاريخ تضاء «بقيم معينة» ليست من صنعة، لكنها متجسدة بذاتها فى الوجود. يقول مارسل «لاتصان القيم قط الا إذا كان الوجود الذى أحياه مصانا كسر أشارك

فيه»[1] وفى حين إننا نجد أن الاختيار الإنسانَى عند سارتر هو الذى يخلق القيم، نجد القيم عند مارسل وهى تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجددة فى الذات الإنسانية باعتبارها منتسبة للوجود - فى - العالم إلاّ أن القيمة تكون هى أساس الاختيار على الرغم من إنها لا تحتم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفى القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفى يعد بمثابة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية.

إن سر «التجسد» يبدو بأوضح صوره فى تجسد المسيح، ففى مثل هذا التجسد يحقق الانسان طموحين عظيمين : اشتياقه للوجود الانسانى الحق، وحبه للوجود الالهى الحق. إن المسيح فى طبيعته الإنسانية، اشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنسانى الأقصى، وهو فى طبيعته الألهية يدعونى الى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية .. حركة تتجه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية فى اتجاه عمودى. فإذا ما تجاوزنا عن وجودنا الانسانى الزمانى،وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة تجسد المسيح تجاه الوجود الإلهى اللازمانى، وهذا الامتدادللارتباط نحو المستقبل جد عظيم .

د - التفكير الأول والتفكير الثانى

تحدث مارسل أثناء بحثه عن مدخل عينى جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير[2] : «التفكير الأول» وهو ما يتعلق بالبحث العلمى وبأى مسألة موضوعية، و«التفكير الثانى» وهو التفكير الفلسفى الذى يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها .

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البصرية

1 - Marcel; G. Apercus sur la liberte, La Nef, No. 19, 1946; P. 73 .

2 - Marcel; G. Position et Approches Concretes du Mystere ontologique paris : Descalee de Brower, 1933, passim .

والملك Voir et Avoir وتختفى الذات الوجودية المفردة فى هاتين المقولتين، وذلك حينما تحولها إلى موضوع أو تفصلها عن الوجود الحق، «التفكير الأول» تفكير علمى موضوعى، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضا يتحقق من صدقها بطرق تجريبية، ويصبح الفرض الذى ثبت صحته أمام جميع التجارب قانونا علميا، ومن تجمعات هذه القوانين تنتج النظرية العلمية[١] لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تتصف بالصدق، إلا إنها محدودة بدائرة « الرؤية والملك» : الرؤية لأنها تعتمد على الاحساس البصرى فى الأعم الأغلب من الحالات، والملك لإنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع الى «الفكر بوجه عام» الفكر الجمعى اللاشخصى لإنسان الحشد أو التجمعات. إن مثل تلك المعرفة تعلى من قدر «الانسان التكنيكى» «إنسان الشارع» «الرجل العام» لكنها تؤدى الى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردى المشخص. وما أبعد «التفكير الثانى» عن هذا .. إنه تفكير فلسفى أو إن شئت ميتافيزيقى لا يعبأ بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات[٢] يقول مارسل «إن عظمة كيركجارد ونيتشه لبدت بصورة واضحة فى تمسكها الصميمى بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عينيين، وفى ابتعادهما عن(الفكر بوجه عام) . إن الفيلسوف الذى يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو العامة أو إنسان المقابلات و المؤتمرات .. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العينى الصحيح» [٣] .

---

١ - لمعرفة أكبر بمناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية الرياضية ، دار الجامعات المصرية - الاسكندرية ١٩٧٧ .

2 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 182 .

3 - Marcel; G. : Regard en Arriere, op. cit. P.315 .

أما «ا لتفكير الثانى» فإنه وان كان يرتكز على «التفكير الأول» إلا أنه يتجاوزه كما تتجاوز الفلسفة العلم والتكنيك. إنه يهتم فى المقام الأول بالواقعة المتأصلة فى أعماق الوجود الفردى، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الوقائع من خارج، وفى حين أن «التفكير الأول» يدرس «المشكلة» فإن «التفكير الثانى» يدرس «السر» : فالفلسفة أو «التفكير الثانى» لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقى إلا بقدر ما نفضى إلى «سر» الوجود، وربما كانت هى قبل كل شئ معنى السر، وهى فى هذا تتميز عن العلوم التى لا تعرف سوى مشكلات. ولقد ألح«مارسل» كثيرا على التفرقة التى ينبغى أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فهو يقول «يبدو أن ثمة اختلافاجوهريا بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شئ أصادفه وأجده قائما بأكمله أمامىdevant moi ، ولكننى أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السر شئ اشتبك فيه أنا نفسى، وبالتالى لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالا تفقد فيه التفرقة بين ما هو فى نفسى L'en moiوما هو أمامىLe devant moi دلالتها وقيمتها الأصلية»[1] والخطأ الرئيسى فى الفلسفة وهي هنا«التفكير الثانى» عند مارسل ينحصر فى إنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحتة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل : وما هناك من مفارقة فى الحقيقة ، وفى كل ماهو واقع سواء كان واقعى أنا أو واقع العالم، هو أنه علي العكس من ذلك لايكون متصورا لنا إلا من حيث هو سر، إلى درجة أنه – كما يضيف مارسل – بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لان نتنفسها» [٢].

إن «التفكير الثانى» الذى هو فلسفى، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماما عن

---

1 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 145 .

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation, p. 27 .

معنى السلب فى الديالكتيك الهيجلى، كما يختلف عن معنى العدم عند سارتر. أما هيجل [*] فلقد قدم لنا جدلا لثلاثى الحركات [1] إذ « أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل» [2] كما أنه ربط ديالكتيكه بالثلاثية» [3] ويتكون الجدل الهيجلى من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما synthesis [4] إن النقيض عند هيجل يسلب الفكرة، والمركب منها يسلب الفكرة والنقيض معا.

وعلى هذا النحو يؤسس الجدل الهيجلى بناءا منطقيا جديدا لكنه لا يؤسس واقعا جديدا. أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتى

(*) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف ألمانيا العظيم قدم لنا فلسفة مثالية مطلقة، كما اعطانا نسقا مثاليا أكثر معقولية ولهما (انظر Wright, Ahistory of modern philosophy, P. 316 لكنه اتسم بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين «فلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة» انظر Russell, B. Ahistory of Western philoso P. 757 ويضيف رسل أن هيجل « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة) (Ibid . P. 757 ولقد كانت كتابات هيجل» مركزة، ومدققة ومتقنة، ومثقلة بالمعنى، ونادرا ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول (انظر : ايكن عصر الايديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا ص ٨٠) وأهم مؤلفات هيجل :

A. Phenomenology of Mind; translated by J.B.Baillie.

B. Science of logic, translated by johmston and struthers .

C. Philosophy of Right, translated by S.W. Dyde .

D. Philosophy of Religion, translated by epeirs and sanderson.

E. philosophy of fine Art, translated by F.P.B. Osmaston .

F. Philosophy of History, translated by J. Sibree .

1 - Russell, B. Ahistory of western philosoply, London 1947, P. 758 .

2 - Encyclopaedia Britinnica, Vol. 11. P. 382.

3 - Findlay; J.N. Hegel, Are-Examination, London 1963, P. 63 .

4 - Russell, B. A history of western philosophy. P. 759.

العدم ؟ نلاحظ أولا أن العدم لا يعدم نفسه ، لأنه لكى يعدم نفسه يجب أن يكون موجودا، والوجود هو وحده الذى يستطيع أن يعدم نفسه: والعدم «معدوم» وعن طريق الوجود تسلسل العدم إلى الأشياء، فالعدم لايمكن أن ينبثق إلا على «مهاد من الوجود» [١] ونلاحظ ثانيا أن الفعل الصحيح «للوجود من أجل ذاته» سلب يقضى على الحرية ويتسم بعبثية قصوى تكشف عن نفسها فى حركة عاطفية عمياء. أما السلب عند مارسل -فهو على العكس من هذا وذاك- يمثل جهد الفكر الانسانى فى العلو على التحديدات والذهاب إلى ما وراءه فى دائرة الوجود. [٢] .

أدعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهى موضوعات التفكير الأولى) تقع فى تراجع أو ارتداد لا ينتهى، وما نصل إليه فى النهاية يكون مفترضا فى البداية. فحين نحاول الوصول الى توكيد الذات نبدأ بافتراض أن الذات موجودة و مؤكدة. وهذا يؤدى إلى لا معرفة، أو تحطيم المعرفة لذاتها إذا نظرنا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك؟ يجيب مارسل «إن تحاشى ذلك لا يتم إلا إذا حولنا أى مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسمى لا ينفصل فيها الفكر عن الوجود، وإنما يتحدان فى وحدة أعلى .. فلكى تصل إلى ما بعد المشكلة وفوقها يعنى أنك تفكر فى أولوية وتفوق الوجود فى علاقته بالمعرفةوأن تدرك أن المعرفة مغلفة بالوجود» . [٣]

وبهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحرية والحب ووحدة النفس والجسد أسرار يدرسها «التفكير الثانى» أى الفلسفة، وتتجاوز مشاكل العلم وتعلو عليه. إن

---

1 - Sartre, J. P. L'etre et le neant Essai d,ontologie phenomenologique. Paris Gallimard 1943, P. 54 .

2 - Rienhardt; K, The Existentialist Revolt, P. 214 .

3 - Marcel, G. position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 264 .

مثل هذه المسائل التى هى «أسرار» تتصل بى وتغلفنى، وأنا مغلف بها – ليس ثمة ما يسمى « بمشكلة الوجود» ولكن الصحيح هو أن هناك «سر الوجود» أو «السر الانطولوجى» وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها. ولكن إذا كان كل شئ «فوق المشكلة ومابعدها ندعوه بأنه «سر» ألا يمكن حينئذ أن نعود إلى الفكرة الكيركجاردية (*) عن القفزة Leap فى المجهول أو الهاوية لكى نعرف السر وندركه، إن مارسل يرفض هذا تماما فالأمر عنده ليس أمرا ابستمولوجيا وحسب، لكنه أمر انطولوجى فى الصميم .

يبقى ذلك فى صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر

(*) سورين كيركجارد S.Kierkegaad (١٨١٣ – ١٨٥٥) مفكر دانماركى الأصل ويعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية، ذهب فى نقطتنا قيد البحث إلى أن ثمة مدارج ثلاثة يمر بها الانسان : المدرج الحسى، ثم المدرج الاخلاقى، وأخيرا المدرج الدينى. وبينما يتم الانتقال من المدرج الحسى إلى المدرج الاخلاقى بصورة تلقائية تمثل تطور الانسان، نجد أن الانتقال من المدرج الاخلاقى الى المدرج الدينى لا يتم الا بقفزة فى الهاوية، أو قفزة فى المجهول، وتلك القفزة تدفعنا اليها قوة عاطفية حارة، ونلتمس من ورائها أن نكون بين يدى الله، وأن نؤمن به. لمزيد من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية ١٩٨٠) وانظر ايضا لكيركجارد :

1 - The concept of Dread, translated by W. Lowrie, princeton university press 1944 .

2 - Concluding unscientific postscript. translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .

3 - Either/or. Afragment of life; translated by W. Lowrie and M. swenson 1944 .

4 - Fear and Trembling; translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .

5 - Philosophical fragments; translated by D. swenson, oxford University press 1936 .

الذى يتعلق بالطريقة التى يشارك بها التفكير فى الوجود. لكن هذا العنصر السرى، يمكن تعقله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو الموضوعات العلمية، لكن هذا لا يعنى أننا لا نعرف شيئا عنه، ذلك لأن كون الوجود مصاحبا للفكر مصاحبة لافكاك منها فى كل أحواله الديالكتيكية «فإن التفكير الفلسفى» أى «التفكير الثانى» يكشف الفكر الأصيل فى علاقته العميقة بالوجود، أو يميط اللثام عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلفة به، وفى هذا الكشف يجد الفكر ذاته من حيث هو فى مكانه الحق أى فى الوجود.[1]

إن السر الذى يتجاوز المشكلة العلمية والمنطقية ويقوم فوقها أو بعدها حقيقى، وذلك رغم إننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقيا أو بالتجربة العلمية .. إنه يتجاوز الفكر الموضوعى والواعى الامبيريقى، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، أو تشوه صورته، أو يرفض تماما، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الإنسانية. يقول مارسل إن «التفكير الثانى» أو التفكير الفلسفى يعمل فقط بفضل الحرية، ومن أجلها .. ومن ثم فإن القسر أو الارغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن فى هذا المجال .. أستطيع أن أختار العبث بحريتى، لأننى قد أقنع نفسى بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضل العبث، لأنه بالضبط كذلك»[2].

نعم أن التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة وبعدها فعل حر، لكن مواجهتى للسر، يمكن أن تحيله إلى مجرد مشكلة، وذلك إذا أردت هذا عن حرية واختيار. وهذا يعنى أننى أكون حرا فى أن أتناول هذا السر «بتفكير أول» أى تفكير منطقى وعلمى، أو أن أرتبط بعمق بندائه .

---

1 - Reinhardt; The existentialist Revolt, P. 215.

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation; P. 35 .

إن الذات الحقة ذات حرة « تعلن بقوة فريدة إثبات ذاتها أو نفيها، وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم فتح ذاتها عليه، وإما على نفي الوجود ومن ثم غلق ذاتها دونه. وفي هذا الاشكال تقوم الماهية الأساسية للحرية الانسانية[1] .

و من منطلق هذه الحرية تأخذ المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية «للجدل الصاعد»، لكن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حقة، فيجب أن تتجاوز نفسها ، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الانطولوجي .

هـ - السر الانطولوجي

رأى جابرييل مارسل أن «الوجود هو المجال المحدد للميتافيزيقا» [2]، وأن العالم «يضرب بجذوره في الوجود» [3] وأن مجرد الإمتناع عن معالجة مسألة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به.[4] وعن هذا تحدثنا تجربتنا المباشرة الواضحة كل الوضوح، أو تحدثنا خبراتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضان عليّ ما ينطوي عليه «وجودي» من وضوح وبداهة L, evidence de mon xister ومن أسبقية على التصورات جميعا، والوجود «وأقصد به وجودي أنا» الذي هو الشئ المباشر الذي أعيشه في داخل نفسي، والذي هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق «الكوجيتو» الديكارتي، وإذا لم يكن الوجود في المبدأ، فإنه لن يكون في أي مكان، إذ أن كل محاولة للإنتقال إلى الوجود ليست إلا وهما وخداعا» [5] .

ويذهب مارسل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لايمكن إدراك الكل إلا

---

1 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 174 .
2 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 30 .
3 - Ibid, P. 109 .
4 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168 .
5 - Ibid, P. 40 .

بالتعمق فى الجزئى، وأنه «كلما تعرفنا على الوجود الفردى، بما هو كذلك، كان أكثر توجها، وكأننا مسوقون – نحو إدراك الوجود بما هو وجود[١] .

وحين يقول القديس توما الاكوينى « أن الفرد شئ لا سبيل إلى التعبير عنه» . فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقته الخاصة هذه الحقيقة عن السر الانطولوجى التى يمكن أن نعبر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعنى به الوجود الفردى) هو ما لا ينضب L'inexhaustible، وأن «كل وجود فردى، باعتباره وجودا مغلقا وكذلك باعتباره لا متناهيا، وهو إنما رمز أو تعبير عن السر الانطولوجى»[٢].

وعلى ذلك فنحن ندرك الوجود فى التجارب الوجودية، ونشعر به فى حقيقته العينية المباشرة فى خبراتنا الذاتية، وها هنا يكون الفعل والفكر شيئا واحدا ؛ ويكون الكوجيتو «أنا أفكر» و « أنا موجود» شيئا واحدا، بمعنى أن الفكر لا يكون إلا تعبيرا عن الحقيقة الانطولوجية، ولايكون الكلى إلا داخل الفردى، ومع ذلك فلكى نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيئ أنواعا من الدنو والاقتراب أكثر تحديدا ووضوحا، وأشد اتصالا بالمعطيات الروحية وهى الوفاء والأمل والحب .. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لايتمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة شعورية ايجابية. كما أن هذا التحديد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن نتبين بأن فى الانسان «دواما انطولوجيا معينا Cetain Permanent ontologique .. دوام يدوم ، وندوم نحن فى علاقتنا به ، دوام يتضمن أو يقتضى تاريخا، وليس دواما جامدا صوريا كذلك الذى يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون .[٣]

إن الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق والحقيقى إلا بقدر ما تفضى إلى سر الوجود، وربما كانت هى قبل كل شئ معنى السر، وهى فى هذا تتميز عن العلوم التى لا تعرف سوى مشكلات .

---

1 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 193 .
2 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 173 .
3 - Ibid. P. 173 .

إقترح مارسل مدخلا عينيا جديدا للسر الانطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته ؟ لقد تبين لمارسل أنه لما كانت المعرفة الموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الانطولوجي يجب أن تكون من نوع مختلف . لقد قرر مارسل بعد أن قبل منهج اللاهوت وهو منهج سلبي أن هذه المعرفة يجب أن تكون أولا سلبية، أي أن تنفي أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تخيل الوجود في تكامله المتجاوز أو المتسامي. والواقع أن السر الوجودي لما كان يتضمن كلا من التاريخ والابدية، فلا يمكن طبقا لهذا أن يوصف فينومينولوجيا، ولا أن يدرس سيكولوجيا، إنه ليس منبع الرغبة، ولا موضع نقاش، ولا موضع برهان، إن كل ما تريد المحمولات السلبية العديدة أن تؤكده هو أن الوجود أعظم من أي موضوع، وأكثر من أي فكرة ... هو أكثر وأعظم لأنه حاضر في عينيه ممتلئة لاتنفد .. وإذا كان نفي النفي اثبات، فإن قوة الوجود الاثباتية توجد في نفي كل نفي. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسل إن على هذا المدخل العيني للسر الانطولوجي أن يضع في اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو ينفد أو يستهلك، إلا إننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحينئذ يبدو هذا المدخل وكأنه يهتم أساسا بالوجود الشخصي الواقعي لا الوجود الكلي أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد «وكلما كان الوجود شخصياً كلما كان واقعياً، وبإختصار إن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردي من حيث هو فردي، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى»[1] وهكذا يتم إثراء العينية الوجودية بما أسماه مارسل بمقولة «المواجهة»، تلك المقولة التي تمنح الموجود في المواجهة ملاءاً انطولوجيا خصباً.

لكن هل يمكن أن نقول عن هذا الواقع الذي نعرفه على أنه سر، بأنه

(1) Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, P. 192.

موضوع للحدس INTUITION مادام أن الادراك الحسي والعقلي غير مقبولين معاً في انطولوجيا وميتافيزيقا مارسل؟ يبدو أننا لابد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحدس» ليس لنا ولا يمكن أنه يعطي في بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحتل اعماق الوجود الذى ينيره أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع الى ذاته والاحاطة بها، فهو ليس - أن شئنا الدقة - مملوكاً Possedee والحقيقة أنه من الافضل أن نقول أننا هنا بصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقتراب منه على الاطلاق إلا بنوع من التحول أو «التفكير الثاني» الذى يتجاوز الادراك الحسى والمشكلة العلمية والمنطقية ويعلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا «التفكير الثاني» يتميز بأنه يفضي بنا إلي سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الاول) ممكنة، ذلك التفكير الاول الذى كان يسلم بما هو أنطولوجي دون أن يعرفه» [1] غير أن هذا التصور يؤدى بنا الى أولوية الوجود بالنسبة الى المعرفة، والى إقامة الانطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهي أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه[2] Le Etre n'est pas affirme, mais S' affirme وهذه القضية الواضحة هي الواقعة التي تجد على هذا النحو أقوى ما يدعمها في الشعور الغامض بمشاركتنا في الوجود.

والانطولوجيا التي تتجه هذا الاتجاه تلتقي طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع «كالتفكير الاول» أن تفترضه مقدماً، ولا أن تدمجه في نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلينا أن نضع في اعتبارنا أن الانطولوجيا لا يمكن أن تنمو إلا في قلب موقف معين يغذيها [3].

---

(1) Marcel, G : Position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 275.
(2) Ibid : P. 276.

(٣) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية، ص ٢٩٢.

ولنا أن نتساءل الآن : من أين يأتى سر الوجود الذى يكون إدراكه الحسى الصورة الاولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقية؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن الوجود يخفى حضوراً ما : ففى شئ يظهر على أنه ذاتية Subjectivite يمكن أن يتحول الى الموضوعية – وهذا هو المنهج المتبع فى حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبى – يجعل السر يختفى، ويدير ظهره لما فى الفلسفة من شئ خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجي فى جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لى فى العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتى دائماً تعتمد على السر. فأنا الذى أسائل نفسى عن الوجود. والحب والصداقة يكشفان لى عن وجود الغير بأن يجعلا منه حضوراً بالنسبة لى فى نفس الوقت الذى أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل فى «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ اغسطس عام ١٩١٨ قائلاً «التقيت برجل مجهول فى القطار، وتحدثت معه عن الجو، وأخبار الحرب، ولكن رغم مخاطبتى له، فإنه لازال بالنسبة لى (شخصاً ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو فى المقام الاول (فلان) وقليلاً أعرف بعضاً من تاريخ حياته .. ويدى الأمر كما لو أنه يملأ استبياناً .. لكن الشئ الملاحظ هو : أنه بالقدر الذى يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لى، أكون أنا خارجى بالنسبة لذاتى ... إنى احب القلم الذى يصنع كلماتى على قطعة من الورق .. أو آلة التسجيل التى تسجل صوتى .. إن حدوث رابطة بينى وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بينى وبينهم خبرات مشتركة : زيارة نفس المكان – التعرض لنفس الخطر – قراءة أحد الكتب .. إلخ. ومن ثم فإن وحدة تؤلف بينى وبينهم نسميها (نحن) و (نحن) هذه تجعلنى أكف عن ترديد (هو) وإنما قول (أنت)[1] حيث «تشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة

(1) Macel, G. : Journal Metaphysique, P.P. 145 - 146.

حيوية بيني وبينه»[1] وفي نفس اللحظة التي تؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا ، ننتقل من عالم الى آخر ... من عالم «المشكلة» الى عالم «السر».

إن «الأنت» الذى تم اكتشافه، هو حضور مباشر، بمعنى أنه ليس واقعة فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صدقها، بالتجربة العلمية، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل .. إنه – كما قلنا حضور مباشر، و «الانت الاعظم» هو الله. لكن وجه الاشكال يتمثل هنا فى أن هذا «الانت» لما كان لا يخضع للادراك الحسي ولا للتعلل العقلي، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عليه أو يندثر أو يوضع دائماً موضع سؤال. والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر، يعبر عن الوفاء والأمل والحب، أما رفض الاستجابة، فرغم أنها فعل حر أيضاً، فهي خيانة للوجود.

إن مارسل يدعونا الى الإيمان، إذ في الايمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذى يصبح بالنسبة لي «شخصاً» و «حضرة» و «أنت» هو «الأنت المطلق» ... ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكتسب حضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود – أياً كان – لا يكاد يدرك من الداخل، إلا أنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم،ونمائيته الأخيرة .. وهذا السر ذو المظاهر الجديدة دائماً، هو سر «حضور» يضم فيه عقلنا، وفي الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب، كما أنه نداء لحضوره الخاص، ذلك أنه لا يوجد «انت» إلا بالنسبة لـ «أنا» : وكل حضور هو بالضرورة وجه إزاء وجه، كأنه اغنية الصداقة. وهكذا نرى إلى أى حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضى الى التصوف، وأنها حضور مباشر.

---

(1)-Marcel, G. : Du Refus á L'invocabon, P. 49.

و - المشاركة من حيث هي سر

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع في وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. إنها ليست نقطة بداية بقدر ما تكون نتيجة.[١] فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - إن نقطة البداية تتمثل في الانسان الواقعي المشخص من حيث «أنه موجود يجد نفسه متحداً بجسد»[٢] وحين أقول «أنا أوجد» فإنني لا أشير إلى «الكوجيتو الديكارتي» لكنى أشير الى «وجود متجسد» أى الى جسدى المرتبط بنفسي والذى «لا يمكن أن أقول عنه أنه نفسي، أو ليس نفسي، أو أنه موضوع لنفسي»[٣] إن ما يوجد بين نفسي وجسمي ليس انفصالاً، وليس انصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكى نتحدث بدقة - علاقة .. إن ما يوجد ليس إلا مشاركة. إن نفس الشيء ينطبق على الرابطة التي تجمعني بالعالم، وبالآخرين، وباللهّ .. إنها نفس المشاركة .. نفس الطابع السرى .. الذى يوجد بين نفسي وجسدى[٤]. إن المشاركة عند مارسل وئام ووفاق. ويتبدى هذا الوئام وذاك الوفاق في واقع «ذاتي» كموجود متجسد، وواقع «أنت» وواقع «الغير» وواقع «الأنت المطلق» وهذا يتضمن - من ما يتضمنه - إن اللهّ أو الانت المطلق ليس موضوعاً يواثمني ويوائم العالم، فالإله الحق إله «شخصي» لا يمكن أن يكون «هو lui» لانه، يوجد امامي كحضور مطلق في فعل العبادة، أو كحضور مشخص ... أحضره (أنا) كشخص في مواجهة (أنت) أى الله كشخص ايضاً. وأى فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد تجريد أو تعقل لحضوره المطلق هذا،[٥] ويتضمن هذا الوئام أو الوفاق أيضاً أن - إشكال الله يختفي مع إشكال الاتحاد بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التي هي سر.

---

(1) Marcel; G : position et Approches, concretes du Mystere, ontologique, P. 296.
(2) Marcel, Du Refus a l'invocation, P. 236..
(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 11.
(4) Reinhard, K. : The Exisentialist Revolt, P. 219.
(5) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 248.

نعم يمكنني أن اعتبر جسدى شيئاً امتلكه، أو موضوعاً أدركه، لكنني سأشعر حينئذ باغتراب نفسى عن جسدى، لكن كيف يمكن أن نقضى على مثل هذا الاغتراب؟ إن الحل الذى رآه مارسل هو: ضرورة تحول «أنا امتلك» إلى «أنا - ى»، إذ في اللحظة التى اتجاوز فيها دائرة (الملك Avoir) يتحول جسدى من طاغية إلى عبد. والأمر نفسه ينطبق على رابطتى بالعالم، فكلما اعتبرته شيئاً أراقبه من الخارج، وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا انفصل عنه وينفصل عنى، ويتحول فى ناظرى إلى وحش شرير عابث. وقل الشىء نفسه على وفاقى مع الله.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا لم نفكر فى الله كـ «هو» أى كموضوع، ألا نقع بذلك فى نوع من الذاتية المتطرفة؟ يجيب مارسل بالنفى، وذلك لأن السر الإلهى عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية - ويعلو عليهما. يقول مارسل «إذا كان الله (أنت) الذى لأجله أوجد وأحسب حسابه، فمن اليسير أن نتخيل أن الله لايكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جارى»[1].

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنها ليست إلا دعوى للأرادة لأن تشارك وحسب، وبمعنى آخر إن الموقف الإنسانى فى توتره الدرامى يبقى دائماً فى حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال Homo viator وفى عالمنا الأرضى الذى نحياه ... عالم الممكنات والامكانات ... لاشىء يتصف باليقين والثبات إلا الموت: موت مشاعرى ... موت حماسى ... موت الوجود الذى أحبه ... موتى أنا الخاص.

إن الموت يضع أمامى مشكلة، الوجود الزائل، وهى فكرة يرتعد لها إنسان الحشد، وتملأه رعباً وجبناً، وليس ثمة اقناع عقلى، أو جدل فكرى، أو طريقة تستر أو إخفاء، تمكننا من أن نجعل حقيقة الموت ويقينيته موضع غموض أو لبس. وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتنقيها يأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً

(1) Marcel, G. : Journal Metaphysique, P. 254.

لكن من أجل الحرية الإنسانية، منحنا القوة للانتصار على هاوية الموت، وذلك بتعرفنا فى الموت على دعوى للموجود ... تدعونا لأن نتخطى الموت نفسه ونتجاوزه ... دعوى للحب. يقول مارسل «إذا تحدثنا عن موازنة انطولوجية للموت، فإن الموت لاتعادله الحياة، ولا الحقائق الموضوعية ...، وهذه الموازنة لاتتم إلا باستخدام الحرية التى تتحول إلى حب .. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية، يتم تجاوز الموت والعلو عليه»[1].

ومن ثم فإن «الديالكتيك الوجودى» و «الديالكتيك الصاعد للفكر» يجتمعان هنا أو إن شئت يتشاركان فى ساحة الخلاص. إن دعوى الوجود التى تثار من «أنا أوجد» يجاب عليها بـ «أنا اعتقد». ومع ذلك فالوجود الإنسانى كثيراً ما يتعرض للوقوع فى شرك، كما أن الحرية الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأى ملك»: امتلاك جسد ... امتلاك صديق ... امتلاك عقيدة، فحالما يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فإنهم يتحولون إلى ملحقات مملوكة: ولقد كتب مارسل عن مصطلح الملك يقول: «إننى لا أعنى به ممتلكات مرئيه وحسب ... بل أعنى أيضاً العادات الملقنة : الحسن منها والردئ، والآراء والأحكام المسبقة، والتى تجعلنا لا نستنشق عبير الروح، وباختصار أى شئ يعطل فينا مادعاه الانجيل بحرية أبناءالله»[2].

لكن ما القول فى العزلة أو الانفصال، وهما الطرف النقيض للمشاركة؟ إن مارسل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القديس، وعزلة الناظر أو المشاهد. أما عزلة القديس «فهى تكون فى موطن يغيب عنه أى اهتمام بالعالم

---

(١) انظر فى ذلك لمارسل

A. Etre et Avoir, P. 244.
B. Durefusá l'invocation, P. 186.
(2) Marcel, G. : Homo Avoir, P. 128.
(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.

الأرضى، ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى .. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما فى المشاركة من معنى. أما – عزلة الناظر أو المشاهد، فهى على العكس من ذلك هروب أو فرار[٣].

حاول مارسل فى تحليله الأخير، أن يبين أن «كل شئ يمكن رده إلى التميز بين الملك والوجود، أى بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه ... إن الطغيان الذى يمارسه جسدى علىّ يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كمملوك لى ... إننى اختفى فيما امتلكه وألحقه بى .. إن الأمر يبدو وكأن جسدى قد ابتلعنى ... وهذا يمكن أن يقال على كل ما امتلكه ... فكلما عالجت هذه كممتلكات لى، كلما كبتتنى وألغتنى، لكن الواقع الحى الجديد؛ واقع ما أكونه لا ما أمتلكه،، يختفى فيه المالك والمملوك معاً فى فعل وجودى خلاق يتجاوز الملك ويعلو عليه[١].

إن الرؤية والملك والموت Levoir, L'avoir, et la mort يتم تجاوزها تماماً فى التفكير الخلاق الذى يحمل الوفاء والطاعة ويتحقق فى المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلنتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسل.

تحدث مارسل عن الإيمان عام ١٩٣٤ فى مقالات له أسماها خواطر عن الإيمان Reflexion sur la foi جمعت فيما بعد فى كتابه «الوجود والملك Etre et Avoir وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى اعطاء معنى لكلمة «مصير» فاعتقدوا أن الإيمان لايظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب؛ بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لايرونه إلا شكلا من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلو منه. غير أن مارسل يرى أن الإيمان فضيلة، أعنى قوة، وهذا ما يمنع من رده إلى السذاجة التى هى ضعف وعجز. أما أن نجعل من

(1) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 239.

الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التي يمكن أن تتحقق من صدقها وأن تتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً بفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً فيّ مما أنا عليه بالنسبة لنفسي، فالله أقرب إلى نفسي من نفسي[1].

والإيمان لايمكن إلا أن يكون تسليما، أو هو – بتعبير أدق – لايمكن إلا أن يكون كشفاً. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامتة تنادي النفس دون أن ترغمها أي ارغام. ولابد أن «نريد» الإيمان، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالا إلى حالة أخرى، ولا هو انخطاف، إنه – ولايمكن إلا أن يكون – شهادة مستمرة»[2].

ز– الفلسفة شهادة خلاقة

ينادي الوجود الإنسان، ويلبي الإنسان النداء بكل طاقته. إن تلبية النداء هذه إما أن تتخذ شكل الإيمان وإما شكل الأمل، وهي دائما ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التي تظهر نفسها في الأعمال. إن الإنسان «شاهد» و «يحمل الشهادة» وتلك هي ماهيته الأساسية[3].

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هي تلك الشهادة؟ يجيب مارسل أنه بدلاً من أن يكون الإنسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، فإن الشهادة تجعله يتذوق الأشياء باستقبالها في ذاته، وذلك بفضل فعله الشخصي الذي يربطه بالوجود كله. إن مثل هذا الاستقبال الذاتي ليس إلا «انفتاحا وجودياً على العالم وعلى الآخرين، وعلى الله» [4].إلا أن الإنسان كذات حرة يتسم بالقدرة على

(1) Marcel, G. : Du Refus á l'invocation, P. 310.
(2) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 316.
(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.
(4) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 221.

تحويل هذا الاستقبال حين يضمنه عمله الخلاق فى دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه «شاهد» على أعماله ... وشاهد على رد فعله الخلاق ... أنه يعطى ويأخذ. يقول مارسل «أن تعمل يعنى أن تصبح فريسة للواقع، بطريقة لاتدرك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذى يعمل فيك ... إننا نعطى حين نأخذ، أو على نحو أدق، أننا نعطى فور أن نأخذ»[1].

ويرى مارسل أنه فى كل مستوى من مستويات الوجود الإنسانى توجد وحدة حيوية تجمع بين القول السلبى وبين الفاعلية الخلاقة Patir et agir مع مستوى الحواس نستقبل العالم الخارجى، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة العمل المبدع» يقول مارسل «ليس ثمة تفاوت فى النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الابداع ... إن الاختلاف بينهما اختلاف فى الدرجة أو فى القوة. ومع ذلك فهذين الاستعدادين يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذى تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتنتشر وتعمل» [2].وفى مستوى العقل نجد أن الأمر على نفس النحو الذى رأيناه فى مستوى الحواس، لكن هذا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد ... إنه يستقبل الوجود، وفعله يتصف بالابداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك «شهادة خلاقة» والفيلسوف «حامل شهادة»، وبينما نجد «التفكير الأول» يعبر عن ذات ابستمولوجية تكتفى بملاحظة الواقع من خارج فإن «التفكير الثانى» يكشف للذات عن مشاركتها فى الوجود، وشهادتها عليه.

وإذا كانت الفلسفة «شهادة خلاقة على الوجود» وكان الفيلسوف، حاملاً لتلك الشهادة، فإن السؤال المحورى فى الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العينى ... الذى يحمل الشهادة .... ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ

(1) Macel, G. : Homo Avoir, P. 23.
(2) Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, P. 16.

بالسؤال «ما أنا؟» وعليه أن ينتشل نفسه لحظات من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته من «وجوده في العالم» وأن يدرك أن ثمة أساس مطلق الوجود هو الله ... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الانطولوجي مدخلا عينيا، يقول مارسل «إن الإسهام الحار فى السر الانطولوجى ربما يجعلنى صورة أصلية مباشرة للمشاركة»[1].

إن الفيلسوف الحق هو موجود إنسانى متيقظ، والتفكير الفلسفى «التفكير الثانى» هو الأنموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التى يحمل فيها الفكر «الشهادة» على حضور الوجود، والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التى يمكن أن تحتجب فى أى لحظة، وبقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون «شهادتها» إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما فى الكون إبداعاً وإصالة من حيث تأييدها للقيمة الانطولوجية التى تحمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيز[2].

والفلسفة حين تفسر الموقف الإنسانى الأساسى ... أى موقف كل موجود فردى مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغى أن نضع فى ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. تقول جين ديلهوم Jeane Delhomme فى تعقيبها الممتاز على فلسفة مارسل «يمكن أن تعبر عن القضية (السيد × رجل شريف) بالآف الطرق، وهذه الطرق تعتبر مداخل عينية للقيمة الأخلاقية (الشرف) التى يتصف بها (السيدX) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك المداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف من الطرق المختلفة التى نكتشف بها السر الانطولوجى، وهناك آلاف المداخل

---

(1) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168.
(2) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 223.

العينية التى تعبر عنه، لكن واحداً منها لايستنفد الواقع العينى الخصيب الذى لاينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الانطولوجى. وهكذا نرى أنه فى حين أن حالة مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصيا – والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحدة عينية تجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودى»[1].

خاتمة:

لقد بدأ مارسل من رفضه قبول التمييز العقلى بين الذات والموضوع، وكان عمله موجها تجاه الاعتراف بالواقع ... لكنه قصد بهذا الواقع «ماهو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ماهو متجاوز للمشكلة العلمية والمنطقية ويقوم بعدها» أو باختصار ما أسماه «بالسر الانطولوجى». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العدمية والعبثية – أن كلا من التفكير والوجود الفردى العينى المشخص ينشب أظافره فى حقيقة الوجود.

وفى إطار فلسفته العينية الحقة، التى تتمسك بالوجود العينى المشخص، اتفق مارسل مع كير كجارد وهيدجر وياسبرز، فى التحذير من الخطر الذى يواجهه الإنسان المعاصر، من حضارة المادية والتكنولوجية الضخمة، تلك الحضارة التى تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حريته، وتحيل «السر الانطولوجى» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب – أكثر من أى وقت مضى – انقاذاً سريعاً وحاسماً للوجود الإنسانى المشخص، وذلك بتخليصه من مخالب قوى طغيانية عاتية تستهدف إبادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدى فى الإنسان.

---

(1) Delhomme, J. : T´emoignage et Dialectique (Existentialisme chrétien) Paris : Plon, I 947, P. 220.

ولقد تابع مارسل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتى هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد ... واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لاحرية له، ولا قرار، ولااختيار. إن مثل هذا الإنسان يعيش وجوده الحق، ولايحيا ذاته، وإنما هو مندرج فى قطيع «الناس». ولقد وافق مارسل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية فى العالم المعاصر أخذت الطابع البارد اللامسئول لإنسان الحشد أكثر من أخذها للطابع الشخصى الحار لعلاقة «أنا - أنت».

ورغم أن مارسل قد امتدح الوجود الفردى المشخص، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزناً انطولوجيا خاصا، إلا أنه نسى أنه يمكن أن يكون هناك أيضاً «وزن انطولوجى» للحياة الجماعية كما تتبدى فى الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التى يكون الإنسان الفردى المشخص بدونها «إنساناً بلا مأوى أو إنتماء، أو بيئة محيطة» ونحن نرى دائماً فى واقعنا المعاش فعلاً، حداً أوسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسل أخيراً الضلال الذى وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلى، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر اقناعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمق، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك المذاهب.

الفصل السادس

الفكر الفلسفي اللاهوتي
عند برديائف و ماريتان
وبوبر وتيليش

الفصل السادس
الفكر الفلسفي اللاهوتي
عند برديائف و ماريتان وبوبر وتيليش

١ - تقديم و تعريف :

إنها لمفارقة جد عظيمة، أن نجد فى بدايات القرن العشرين، بعثا جديدا للحركة اللاهوتية، قام به فلاسفة اهتموا بالمسائل الدينية، بينما التزم رجال اللاهوت أنفسهم الصمت الكامل. ولقد كتب ولتر مارشال هورتون W, M, Horton كتابا اتسم بالطابع المسحى الشامل أسماه بـ «اللاهوت القارى المعاصر» Contemporary Continentnal Theology اعتبر فيه نيقولا بردياتف(*)

(*) ولد نيقولا الكسندروف بردياتف فى كييف N. A. Berdyaev عام ١٨٧٤، حيث تلقى تعليمه هناك حتى المستوى الجامعي، وكان معجبا أيام شبابه بماركس والماركسية التى بدأت تتغلغل فى روسيا فى تلك الأوقات بولكنه تحول عن الماركسية عام ١٩٠٠ حيث ظهر له كتاب عن «الذاتية والفردية فى الفلسفة الاجتماعية» حاول فيه أن يقدم لنا تركيبا من الماركسية و المثالية والألوهية الروحية. ثم أخذ يهتم هو وصديقه سيرجى بلجاكوف S. Bulgakov بالمسائل الدينية والسياسية.

فى عام ١٩١٨ عام واحد بعد قيام الثورة الروسية التى اتخذت من الفلسفة الماركسية فكرا سياسيا لها أسس بردياتف «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» فى موسكو وفى عام ١٩٢٠ اختير أستاذا بجامعة موسكو لكنه أقيل من هذا المنصب بعد عام واحدفقط وتم نفيه إلى الخارج. ذهب بردياتف إلى ألمانيا و منها إلى فرنسا حيث ألقى العديد من المحاضرات وشارك فى الكثير من المؤتمرات و تأثر بكثير من الفلاسفة الألمان، واتخذ له منهجا وجوديا فى التفكير. وتوفى فى ألمانيا عام ١٩٤٨، ومن أهم مؤلفاته :

1 The Russian Revolution; Sheed and Ward 1931 .
2. Dostoevsky' Sheed and Ward 1934 .
3. Freedom and The Spirit; Scribner's .
4. The Meaning of History; Scribner's 1936 .

m/m

الشخصية المركزية فى فصل من هذا الكتاب عنوانه «إعادة كشف للاهوت الأرذلوكسى The Rediscovery of Orthodox Theology وحينما انتقل إلى فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكى وعنونه بـ«إحياء اللاهوت The Revival of Catholic Theology صب كل اهتمامه على شخصية جاك ماريتان(*) J.

=/=

5. The Destiny of Man; Scribner's 1937 .
6. Solitude and Society; Seribner's 1937 .
7. Spirit and Reality; Scribner's 1939 .
8. Slavery and Freedom; Scribner's 1944 .
9. The Divine and the Human; London; Bles 1949 .
10. Dream and Reality; Macmillan 1951 .
11. The Beginning and the End; Harper 1952 .
12. The Realm of Spirit and the Realm of Cesar, London, Glancz, 1952 .
13. Truth and Revelation, Harper 1954 .
14. The Meaning of the Creative Act; Harper 1955 .

(*) جاك ماريتان أعظم وأشهر فيلسوف كاثوليكى معاصر ولد فى باريس عام ١٨٨٢، كأن أبوه محاميا أما أمه فهى أبنة Jules favre مؤسس الجمهورية الثالثة. تلقى تعليمى فى «ليسيه هنرى الرابع» ثم التحق بالسوربون لدراسة الفلسفة والعلم الطبيعى وأعلن عدم رضاه عن المناخ الفكرى الذى كان سائدا فى السوربون والذى كان خليطا من الوضعية والعلمانية وغيرهما لكن ذهابه الى «الكوليج دى فرانس» وسماعه لمحاضرات هنرى برجسون أشبعت فيه ناحية روحية كان متعطشا اليها. ذهب ماريتان إلى المانيا ودرس المذهب الحيوى الجديد على يد Hans Driesch وحينما عاد فى ١٩٠٨ الى فرنسا قرأ مؤلفات توما الاكوينى وأعلن «لقد كنت منتميا إلى التومائية دون أن أعرف» ومنذ ذلك الوقت انشغل ماريتان تماما بالفلسفة. وبعد نكسة فرنسا فى الحرب العالمية الثانية ذهب ماريتان الى الولايات المتحدة الامريكية، وهناك قام بالتدريس فى كولومبيا و برنكتون وتورنتو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهمة دبلوماسية من عام ١٩٤٥-١٩٤٨ وإن كان هذا لم يمنعه من نشر بعض مؤلفاته الفلسفية. و أهم مؤلفات ماريتان والتى ترجمت الى الانجليزية هى:

=/=

Maritian وذلك رغم أن ماريتان كان أول الأمر بروتستانتيا كأمه ثم انقلب إلى الكاثوليكية هو وزوجته Raissa Oummansoff الروسية المنشأ اليهودية الديانة وكان ذلك في عام ١٩٠٦ ،ورغم أن شهرته تعود أساسا إلى كونه فيلسوفا ورجل فكر، وليس لكونه رجل لاهوت مسيحي فلقد أخذ على عاتقه بعث و احياء الحركة الكاثوليكية من وجهة نظر دينية بحتة .

=/=

1. Three Reformers; Luther, Descartes, Rousseau.: Scribner's 1929 .
2. Art and Scholastcism;; Seribner's 1939 .
3. The Things That Are Not Caesar's Scribner's 1930 .
4. Freedom n the Modern World; Scribner's 1936 .
5. The Degrees of knowledge; Scribner's. 1937 .
6. True Humanism; Scribner's 1938.
7. A Christian At the Jewish Question; Longmans Green 1939 .
8. A Preface to Metaphysics; Sheed and Ward 1939 .
9. Science and Wisdom; Scribner's 1940 .
10. Scholasticism and Poltics; Macmillan 1940 .
11. Ransoming the Tie; Sceribner's 1941 .
12. St. Thomas and the Problem of Evil; Marquette university press 1942 .
13. Art and Poetry; Philosophical Library 1943 .
14. The Rights of Man and Natural Law; Scribner's 1943 .
15. Education at the Crossroads ; Yale , 1843 .
16. Christianity and Democracy; Scribner's 1944 .
17. The Person and the Common Good; Scribner's 1947 .
18. Exsitence and the Existent; Pantheon 1948 .
19. Man and the state; Unversity of Chicago press 1951 .
20. The Philosophy of Nature; Philosophical Library 1951 .
21. The Range of Reason ; Seribner's 1952 .
22. Creative Inituition in Art and Peotry; Pantheon 1953 . Macmillan 1952,.
23. Approaches to Good; Harper 1954 .

=/=

و على الرغم من أن مــارتن بوبر Martin Buber كـان يهـوديا، ومن ثم لا يدخل ضـمـن دائرة بحث «هورتون» بالمعنى الدقيق للكلمـة، إلا أن الاشـارة إليه كانت لازمة، وكررها هورتون بالفعل مرات عديدة، وذلـك لأن كـتـاب بوبـر(*) I and Thou يعد كتابا شاملا للفكر الديني الخلاق حتى الحرب العالمية الأولى بصورة واضحة ومعبرة(١).

=/=

24. Natrual Law and Moral Law In Ruth Nanda Anshen ed. Moral Principles of Action; Harper 1952 .
25. Bergsonian Philosophy and Thomsm, Philosophical Library 1955.
26. On the Philosophy of History; Seribner's 1957 .

(*) مارتن بوبر فيلسـوف ديني يهودي ولد في فينا عام ١٨٧٨، من أسرة مثقفة علمت تعلمها يهوديا تقليديا ، و حينما التحق بجامعة فينا و برلين تخصص في الفلسفة وتاريخ الفن على وجه خاص. وفي العشرين من عمر التحق بالحركة الصهيونية Zionist movement وفي عام ١٩٠١ أصبح ناشرا في جريدة صهيونية. لكن صهيونية بوبر سرعان ما ابتعدت عن الناحية السياسية وكرست نفسها للناحيتين الثقافية والروحية. ومن عام ١٩١٦ حتى ١٠٢٤ أصبح عضوا بارزا في جمعية «اليهود الناطقين بالألمانية» ثم أسس من عام ١٩٢٦ حتى ١٩٣٠ مجلة اجتماعية دينية يرأسها هو و مفكر كاثوليكي و آخر بروتستانتي. أصبح بوبر أستاذا بجامعة فرانكفورت بعد عام ١٩٢٧، وفي عام ١٩٣٨ هاجر إلى فلسطين وعمل استاذا للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية واقترح هناك قيام دولة عربية يهودية. وفي عام ١٩٥١ ذهب إلى أمريكا وحاضر في كثير من الجامعات هناك. من أهم مؤلفاته:

A. I and Thou; Scribner's 1937 .
B. Essays in Religon; Melbourne university press 1964 .
C. Between Man and Man; Macmillan 1948 .
D. The prophety Faith; Macmillan 1949 .
E. Eclipse of God : Studies in the Relation between Religion and philosophy, Harper 1952 .
F. Two Types of Faith, Macmillan 1952 .

=/=

والواقع أن كون هؤلاء الثلاثة، برديائف ومارتان وبوبر من الفلاسفة أكثر من كونهم رجال لاهوت ووظائف كنسية، له مغزى كبير وليس من قبيل الصدفة العارضة، وحتى بول تيليش Paul Tillch (*) وهو الشخصية الرابعة التي سوف يتضمنها بحثنا هذا والذى عين قسيسا رغم أنه كان يعتبر نفسه رجل لاهوت مسيحى من الطراز الأول[1] فإننا نجد اهتمامه الرئيسى منصبا فى دائرة لاهوتية فلسفية، حيث تختلط فى تلك الدائرة «فلسفة الدين» مع «لاهوت الحضارة».

=/=

G. For the Sake of Heaven; Harper 1953 .

H. God and Evil : Two Interpretations; Scribner's 1953 .

I. (Existence and Relation) Elements of the Interhumans Guilt and Guilt Feelings (The William Alanson White Memorail Lectures Fourth Series) Psychiatry Vol. XCX No. 2 May 1957 .

J. Pointing the way : Collected essays, Harper 1957 .

I. Horton; W.M. : contemporary Continental Theology, Harper 1938 P. 218 .

(*) بول تيليش P.J. Tillch واحد من أعظم اللاهوتيين البروتستانت والفلاسفة المعاصرين، ولد فى بروسيا عام ١٨٨٦، وكان أبوه قسيسا فى الكنيسة الأقليمية لبروسيا وهى لوثرية الطابع، وحينما بلغ بول الرابعة عشر من عمره انتقل هو وأسرته إلى برلين. اهتم أولا بالاتجاه الرومانتيكى وبالتأمل الجمالى للطبيعة والتاريخ والفن من خلفية لوثرية قوية متمثلة فى الكالفنية. حصل على الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩١١ وبدرجة علمية فى اللاهوت عام ١٩١٢ وعين قسيسا فى نفس العام. ولقد قاد بول تيليش الحركة الدينية الاجتماعية فى ألمانيا عام ١٩١٨، ثم تابع دراساته اللاهوتية مرة أخرى بجامعة برلين من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٤ وكان مهتما باللاهوت الحضارى و عين فى العام الأخير أستاذا للاهوت فى Marburg و استاذا للدين فى Dresden عام ١٩٢٥، وفى عام ١٩٢٨ استاذا فى Leibzig وأخيرا عين استاذا للفلسفة فى جامعة فرانكفورت من عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣. وحينما قامت الحركة النازية فى ألمانيا هاجمها بول تيليش فطرد وقصد أمريكا حيث عين استاذا للفلسفة واللاهوت حتى عام ١٩٥٤ وكان قد حصل على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٠. ومن أهم مؤلفاته :

=/=

أن الطابع الفلسفى لتفكير هؤلاء المفكرين الأربعة جعل فى الإمكان دمجهم فى موقف واحد باعتبارهم رواد حركة الإحياء اللاهوتيه رغم كونهم فلاسفة لكن اساس موقفهم المشترك لا يرجع إلى هذا الاعتبار وحده اذ ثمه نقاط إتفاق أخرى تجمع ما بينهم فعلى الرغم من أن كل واحد منهم قد تحدث من منظور خاص اذا تحدث مارتيان من منظور كاثوليكى رومانى وتحدث بردياتف من منظور أرثوذكسى شرقى وتحدث تيليش من منظور بروتستانتى. وتحدث بوبر من منظور يهودى، فإنهم جميعا أثاروا نفس المشاكل وأكدوا على نفس المشاكل، وركزوا على نفس الموضوعات. ومع ذلك فنظراً لأنهم تحدثوا منظورات من منظورات مختلفة، وتعاملوا مع فلسفات متباينة ، فإن معالجتهم لهذه المشاكل، وتأكيدهم لنفس الموضوعات تم بطرق متفاوتة، ومن ثم فإن علينا ونحن نتناول فكر هؤلاء أن نحيط بالنقاط المشتركة التى وحدت ما بينهم، وأن نحدد بالضبط النقاط الخاصة التى ميزت بين كل واحد منهم .

=/=

A. The Religon Situation Holt 1932 .
B. The Interpretation of History; Scribner's 1936 .
C. The proptestant Era; University of Chicago press 1948 .
D. Systematic Theology Vol. 1, 1951; Vol. 11, 1957. University of Chicago press .
E. The courage to be; Yale University Press 1952 .
F. (Being and Love) in R.N. Anshen ed. Moral Principles of Action; Harer 1952 .
G. Love, power and Justice; Oxford university press 1954 .
H. The New Being ; Scribner's 1955 .
I. (Existential Analysis and Religions Symbols) in H.A Basiliused. Contemporary problems in Religon, Wayne university .
J. The Dynamics of Faith Hareper 1957 .
1. Tillkich, P. (Autobographical Reflections) in Kegeley Charles W., & Roberu W. Bretall eds. The Theology of paul Tillch .

(٢) انظر المرجع السابق صفحات ٩-١٠-١٣-١٤-١٦ .

ب - أوجه الاتفاق :

ما هى تلك النقاط التى اشترك فيها هؤلاء المفكرين الأربعة رغم تفاوتهم فى الخلفية الفكرية واللاهوتية وفى وجهة النظر؟ الواقع إننا يمكن أن نرجع نقاط الاتفاق بينهم إلى ما يلى :

أولا - أنهم انطولوجيون : فكل من هؤلاء المفكرين الأربعة تتبعوا فى نظريتهم مواقف فلسفية وصبوا فكرهم فى قالب أنطولوجى. إنهم لم يقدموا فكرهم لنا وكأنه حقيقة كشفية، أو أنه وحى غيبى، أو إلهامات إلهية إشراقية، بل إنهم قدموا لنا هذا الفكر على أنه نتاج تأمل عقلى وتحليل فلسفى. نعم إن ماقالوه احتوى دون شك على مسائل لاهوتية لكنهم لم يعتمدوا فى ذلك -مثل رجال اللاهوت - على الكتاب المقدس. إن تعاليمهم استمدت صدقها بادئ ذى بدء من القول العقلى ومن الخبرة الواقعية. وأكثر من ذلك فإن كل أنساقهم ارتكزت على تحليل الوجود الحق، ومن لم كان مدخلهم الفلسفى انطولوجى الأساس. لقد تحدث ماريتان وبردياتف وتيليش كثيرا عن الوجود و اللاوجود بمصطلحات جد واضحة، لكن مسألة الوجود و إن لم تكن بمثل هذا الوضوح بالنسبة إلى بوبر، حيث قدمها لنا فى شكل غير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - موضوعا محوريا وهاما. والخلاصة هى أن هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالدين كانوا أنطولوجيين أكثر من كونهم رجال لاهوت[1].

ثانيا - أنهم وجوديون : لقد بدى الموقف الوجودى واضحا تماما فى أفكارهم وفلسفاتهم، ورغم أن مصطلح «وجودية» من المصطلحات التى أثارت الكثير من النقاش والجدل حول تعريفهاومضمونها إلا إننا سوف نحسم هنا هذا

1. Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, Anchor Books, U.S.A. 1958, P.2.

الاشكال لكى نقرر أن التفكير الوجودى هو ذلك الذى يرتكز على الوجود Existence ولا يرتكز على الماهية Essence كما انه هو الذى يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الانطولوجية. والوجود الذى نعنيه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود وحسب، و إنما الوجود العينى الفردى الشخصى. لقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كير كجارد[1]، حيث تعارف الناس بفضل الفكر الكير كجاردى على أن الوجود الانسانى و الموقف الانسانى المفرد هما نقطة البداية فى كل فكر وجودى، وأن الفكر الوجودى هو تفكير فى الذات الموجودة، يدور حول وجودها، كما توجد فى الوجود، و أن هذا النمط من التفكير الذى هو وجودى فريد، يهتم بكل ما فى الوجود الفردى من وجود عينى مشخص، وفعل واختيار وحرية، ومن ثم فهو يركز على الوجود الفردى ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود. والفلاسفة اللاهوتيون مثار البحث هنا من ذوى النمط الوجودى فى التفكير من حيث أنهم ركزوا جميعا على الوجود المشخص، لكن هذا الوجود المشخص لم يكن بمعنى واحد عندهم. ونحن نستطيع أن نجد التيار الكيركيجاردى منبثا فى التفكير الوجودى لبردياڤ وبوبر وتيليش على الرغم من أنهم استقوا هذا التيار الكيركجاردى من منابع غير مباشرة[2]، أما ماريتان فقد حدد لنفسه نمطا من التفكير الوجودى أشد التصاقا بالتومائية، فلقد أصر على أن التومائية – إذا ما تعمقناها– «هى الوجودية الحقة»[3]. ولكنه لم يقصد بالتفكير الوجودى موقفا انسانيا مشخصا، بل فعلا وجوديا، ومع ذلك فهناك نقاط التقاء تقربه من الفكر الوجودى للشخصيات الثلاثة الأخرى وخصوصا فى معالجته للإنسان والمجتمع.

---

(١) لمزيد من الفهم بوجودية كيركجارد يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية، ١٩٨٠ .

2 - Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 3 .

3 - Maritain, J.: Existence and the Existent, Pantheon 1984, P.1.

ثالثا – أنهم يركزون على الفرد المشخص : لقد أكد الفلاسفة اللاهوتيون الأربعة تأكيدا متزايدا على الفرد المشخص، حيث اجتمعت الكاثوليكية الرومانية مع الأرذوثوكسية الشرقية مع اليهودية مع البروتستانتية على تأكيد تفوق الشخص، وتفرده وتكامله في جميع مواقف وعلاقات الحياة. ولقد عمل الجميع على اعتبار الفرد المشخص حجر الزاوية في فلسفاتهم الاجتماعية. ولقد اتفقوا جميعا على رؤية تحقق الوجود العيني المشخص، في تجمع لا في عزلة، وفهموا المجتمع بطريقة ذات نمط شخصي، من حيث أنه يتضمن علاقة مزدوجة بين إنسان مفرد وإنسان مفرد آخر، بمعنى أن هذا المجتمع لا يعبر عن نسق من نظم خارجية تتلاشى فيه الذات الفردية وتشوه و تنمحي. وينبغي أن نلاحظ هنا أن اتجاههم الشخصي هذا منبثق مباشرة عن موقفهم الأنطولوجي والوجودى وليس مفروضا عليهم. إن نمط الانطولوجيا عندهم – وحتى عند ماريتان الذى انحاز إلى التومائية – عينية مشخصة، وكذلك كانت وجوديتهم، لقد تجمعت مواقفهم الانطولوجية والوجودية والعينية المشخصة في كل مترابط، كما لو كانت ثلاثة أوجه لمنظور رئيسي واحد[1].

رابعا – أنهم إهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعي : لم يقتصر المفكرون الاربعة على الانطولوجيا بل اهتموا بانعكاسات مثل تلك الانطولوجيا على الحقل الاجتماعي، لقد نظروا إلى الآثار الاجتماعية الناجمة عن موقفهم الفلسفي بعين الرعاية والاهتمام، وكانوا على وعي كامل بالناحية التطبيقية لأفكارهم، واتفقوا جميعا إزاء ما رأوه أمام أعينهم من اتجاهات تحطم آدمية الإنسان، وتهدر كرامته، وتقضي على فرديته وشخصيته كنتاج للمجتمع الآلى المعاصر – اتفقوا – على أن يناهضوا أى شكل من أشكال المجتمعات لا يحقق وجود الفرد تحقيقا عينيا، ولا يتيح الفرصة لاظهار التميز الفردى، والحرية

---

1 - Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 4 .

الشخصية. ومن لم أظهرت «الديمقراطية المسيحية» عند ماريتان، «والاشتراكية الشخصانية» عند برديائف و«المجتمع الحق» عند بوبر، و«الاشتراكية الدينية» عند تيليش، إتفاقا ملحوظا فى الأساس رغم وجود فوارق فى التفصيلات.

خامساً – أنهم اهتموا بنواحى ثقافية عديدة : لم ينحصر جهد هؤلاء المفكرين الأربعة على الجانب اللاهوتى وحده ولا على الجانب الفلسفى وحسب؛ فهم قد اهتموا اهتماما بالغا بايجاد نوع من التطابق بين عقيدة كل منهم وبين الحياة العقلية والثقافية التى كانت سائدة فى عصرهم. إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال إنهم رغبوا فى جعل عقيدتهم أوفلسفاتهم الدينية تخرج عن دائرتها الخاصة لكى تتقابل و تتوافق مع التيارات والحركات الثقافية والفكرية .. إن الأمر كان أعمق من هذا؛ لقد اندفعوا باهتمام بالغ نحو الفن والعلم وميادين ثقافية أخرى يتبدى فيها العمل الخلاق للروح الانسانية، وكانوا على اقتناع كامل بأنه ما لم يرتبط هذا العمل الخلاق بالمنبع الأسمى للوجود، فإنه سوف يفشل ويحبط لا محالة. ولقد شعروا أيضا أن ثقافة العصر تعكس القوى الروحية التى تحركها، ورأوا إنه إذا كانت الثقافة الدنيوية تكسب كثيرا من دائرة اللاهوت، فإن اللاهوت نفسه يكسب كثيرا بدوره من بصيرة فكر وثقافة العصر؛ إذ بدون وجود علاقة للاهوت بثقافة وحياة العصر، فإن اللاهوت يقع فى مخاطرة الوقوع فيما هو مجرد Abstract وهراء المذاهب الاكاديمية، وانغلاق التخصص الضيق، وذلك بدلا من أن يكون جانبا من الوجود الحى المعاش، يعبر عن عمق أصيل موجود فى صميم الإنسان، ويمنحنا أبعادا تتميز بالأصالة والروحية. لقد تميز المفكرون الأربعة بأنهم كانوا «لاهوتيين ثقافيين» [1] فلقد كتب ماريتان فى الفلسفة و الشعر و الفن وعلم النفس

---

1 - Paul Tillich, (Autobiographical Reflections) in Kegley Cabrless W., & Robert W., Bretall eds op. cit. P. 13.

والسياسة، وأهتم برديائف بالفعل الخلاق فى الفن و الأدب والحياة الاجتماعية، وانشغل بوبر بعلم النفس والتربية وعلم الاجتماع، وبذل تيليش جهدا كبيرا لكى يحقق الترابط بين الطب النفسى والتصوير والفلسفة، ومن ثم فهم يستخدمون اللاهوت فى اتصاله بالحياة والثقافة والفكر، لا فى معزل كامل عنها .

جـ - و أوجه اختلاف :

أتفق المفكرون اللاهوتيون الاربعة إذن فى إنهم أنطولوجيون ووجوديون وذووا نزعة فردية مشخصة، وبأنهم اهتموا بالنواحى الاجتماعية والثقافية وربطوا بين فكرهم وبين حياة العصر الذى عاشوا فيه، وذلك رغم أنهم صدروا عن خلفيات دينية متفاوتة : الكاثوليكية، والأرثوذكسيه، و البروتستانتينية، واليهودية. لكن أوجه الاتفاق السابقة الذكر، التى وحدت فيما بينهم، لا يجب أن تعمينا عن رؤية أوجه الخلاف التى قامت بين طرقهم الفكرية وهو بصدد تناول موضوعات عديدة.

ففى مجال الانطولوجيا نلاحظ أن أصعب شئ على التحديد والوصف هو تصور الوجود، ومن ثم فلقد أحاطه الكثير من الغموض، وثار حوله نقاش طويل، امتد من بدايات الفلسفة ذاتها الى يومنا هذا، ومن الأمور العسيرة على الفهم علاقة الوجود باللاوجود واللاوحود يحوطه الغموض بشكلٍ أكبر مما نجده بالنسبة إلى الوجود، لكنه ربما - من بعض الوجوه - كان تصورا عكسيا لتصور الوجود. و إذا عدنا إلى بدايات الفلسفة عند الأغريق فإننا يمكن أن نميز معهم بين نوعين من اللاوجود Ouk on أى اللاوجود الذى هو سلب للوجود وليس له علاقة به و me on أى اللاوجود كإمكان يدخل فى علاقة جدلية مع الوجود باعتباره القطب الأصلى المناقض له. إن كثيرا من المفكرين لم يكونوا على وعى كامل بهذا التمييز، كما أن معظمهم لم يذكر أيا من هذين النوعين استخدموا. لكن من حسن الحظ أن المفكرين الأربعة مثار البحث هنا حددوا ما يقصدونه بمصطلحى

الوجود واللاوجود، مميزين تماما بين نوعي اللاوجود كما ذكرنا [١].

لقد استخدم ماريتان وتيليش مصطلح الوجود بنفس المعنى الذي وجدناه في الفلسفة الاغريقية لكن بينما رأى ماريتان–وهو في تطابق كامل في هذا مع العرف المدرسي – أن الوجود هو كل ما هناك وأن اللاوجود بمعني(ouk on) أي العدم واللاكيان، فإن بردياڤ نظر إلى الوجود على أنه متناه، محدد ووسم الموضوعية بأنها غير حقيقية «فالأشياء الموضوعية خالية من الحقيقية القصوى» [٢] فلقد رأى بردياڤ في اللاوجود بمعني (me on) الواقع الحق، والمبدأ الخلاق للحرية التي اسماها «بحرية الامكان Meonic Freedom» وهي ذات طبيعة جدلية وليست نمط ما هو محدد ومتناه. أما تيليش فانطلاقا من موقفه الجدلي ربط بين الوجود واللاوجود. فالوجود وحده ساكن ثابت عقيم، وهو يصبح متحركا وديناميكيا حين نلحق به اللاوجود بمعنى الإمكان (me on) ومن ثم فلقد توسط تيليش بين موقفي ماريتان وبردياڤ من حيث أنه شارك ماريتان نظريته المؤكدة للوجود، وشارك بردياڤ في عاطفة «الامكان والحرية» التي يكشف عنها اللاوجود بمعنى (me on)، وإن كان قد ربط بين هذين الموقفين بصورة جدلية.

وتتحرك الانطولوجيا عند بوبر في اتجاه آخر، إذ هي تذكرنا قليلا بأفلاطون. إن الوجود الحق عند بوبر والذى كان وجودا عينيا مشخصا يظهر في علاقة جدلية تقوم بين انسان و انسان آخر، أو في علاقة أنا – أنت يقول بوبر «الأنت لن يساعدك في الحياة .. إنه يساعدك فقط على أن تلمح الابدية» [٣]. ويمكن أن نستنتج من مثل هذه العبارات أن علاقة أنا – أنت I-Thou تقربنا أو تصل بنا إلى

---

1 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 6.

2 - Berdyaev; N.: Dream and Reality, macmillan 1951 P. 28.

3 - Buber; M.: I and Thou, Edinburgh: T. and T. Clark, 1937. P. 33.

عالم الحقيقة، بينما علاقة I-it أى علاقتى بالحيوانات والجمادات تقربنا أو تبقينا فى عالم الظـواهر والأشباح إذا استخدمنا المصطلحات الافلاطونية، ولقد تأكد هذا التفسير من باحث ممتاز هوMaurc Fredman حين عاب على ابستمولوجيا بوبر التى هى انعاس الانطولوجيته، فلقد استنتج من مقدمة بوبر «لما كنت أنا هو أنا فاننى أقول أنت» استنتج – أن هذا لابدو أن يتبعه أن «اعتقادنا بحقيقة العالم الخارجى ينبع من علاقاتنا بالنفوس الأخرى» [١]. ومن هنا فإن انطولوجية بوبر ترتبط أوثق ارتباط بعلاقة الوجود باللاوجود ولكن فى ضوء جدلى عينى مشخص .

من الخواص الرئيسية لانطولوجيا هؤلاء المفكرين الأربعة إنهم حاولوا تضمين آرائهم عن الوجود بتصورهم عن الله. فلقد ذهب ماريتان إلى أن الله هو ملاء الوجود، وفعله البحت، أى أنه الفاعلية الكاملة والتامة لكل إمكانات الوجود، أما برديائف فلقد ذهب خلافا لرأى ماريتان إلى أن الله يخرج عن «حرية» إمكان الالوهية. والواقع أن برديائف كان ينظر إلى الله كامكانية بحتة أو قوة خالصة، لأن الله لو كان فعلا تاما، لكان موجودا تحجر فيه الوجود، وهذا هو ما يحطم الحرية[٢]، فإذا إستعرضنا موقف تيليش من تصور الله لوجدناه يقرر أن الله وجود فى ذاته، ولكن هذا الوجود ليس فعلا بحتا كما ذهب إلى ذلك ماريتان، إنه نسيج مركب من الفعل والإمكان. من الوجود واللاوجود، بطريقة جدلية تجعل الله خلاقا وديناميا، ويبقى موقف بوبر، وهو يعتبر الله «الأنت الابدى» الذى يتقابل معه الانسان فى حياته الديالوجية الحقة .

---

1 - Friedman, M. : Martin Buber, The life of Dialougue, universty of Chicago press 1955, P. 164 .

2 - Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, P. 6 .

والواقع إننا إذا فكرنا فى ضوء التناقض بين الوجود واللاوجود (بمعنى me on) فيبدو واضحا أن التركيز سيكون هنا على دور اللاوجود أو الامكان أو الحرية، وهذا ما يوجهنا إلى المدخل الوجودى، بالمعنى الكيركجاردى على الأقل، إن بردياثف الذى اشتهر بعدائه للوجود الفعلى التام ، و باصراره على الحرية التى هى وجود ممكن عنده، يعد فيلسوفا وجوديا. كما أن ماريتان فيلسوف الوجود الفعلى الكامل أيد نوعا من الوجودية لا تستحق هذا الاسم فى نظر البعض. وبنفس هذا المنطق يمكن أن نعد تيليش الذى جمع بين الوجود واللاوجود بطريقة جدلية ديناميكية وجوديا وما هويا فى نفس الوقت على أن نعى العلاقة الجدلية الحقه عنده بين الموقف الوجودى، وبين الموقف الماهوى وهذا هو ما قام به فعلا تيليش فى كتاباته الأخيرة [1]. أما بوبر فلقد اتخذ الموقف الوجودى بكل رحابته، على الرغم من أن هذا قد جاء خلال علاقة (أنا – أنت) الديالوجية .

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات بين المفكرين الأربعة فيما يتعلق بالانطولوجيا والوجودية، الا إننا نجد ثمة إتفاقا كبيرا بينهم يتعلق بالنزعة الفردية المشخصة. لقد كان بوبر رائداً فى هذا المجال حين صاغ أسس هذه النزعة فى كتابه « أنا – أنت» عام ١٩٢٣ . إن الذات عنده أصبحت شخصا ، وهى لا تصبح كذلك حقا إلا من خلال علاقة هذه الذات المشخصة بذوات مشخصة أخرى و «خلال الأنت يصبح الانسان ذاتا مشخصة» [2]. إن الشخص – فى – المجتمع هو الحقيقة الأولية، وكل الوجود الحق ينبثق من ملاء علاقة الشخص بغيره. «فالحياة

---

1 - Tillich ; P. : External Analysis and Religious Symbols-in Harlod A. Basilius ed. Contemporary problems in Relgion, Wayne university press 1956, P. 38-44 .

2 - Buber; M. : I and Thou, P. 28 .

الحقة إجتماع» (١)ومن خلال تلك العلاقة الشخصية يمكن فهم لقاء الانسان بالله بواسطة العقيدة. يقول بوبر« إن الانسان يمكن أن يتعامل مع الله كفرد واحد (أى كشخص) وهو لا يتعامل معه قط الا كانسان فردى»(٢) إن الشخص المفرد له كل الاولوية و الاعتبار، رغم أنه لا يظهر إلا فى مجتمع .

أما ماريتان فقد ميز بين الشخص person وبين الفرد Individual يقول ماريتان «إن الوجود الانسانى مشدود إلى قطبين : القطب المادى وهو لا يهمه كشخص حق، وإنما كظلال للشخصية أو للفردية Individuality بمعنى أدق، والقطب الروحى وهو ذلك الذى يهتم به الإنسان كشخص»(٣)، والشخص يميل بطبعه الى الاجتماع بالآخرين .. «إنه يطلب عضوية المجتمع لحاجته إليه ولتحقيق كرامته» (٤)وعند التحليل النهائى «يكرس الشخص الإنسانى نفسه لله على أنه غايته القصوى، ومثل هذا التكريس يتجاوز أى خير اجتماعى ويعلو عليه» (٥).

ولقد تناول برديائف هذا الموضوع بتوافق كامل مع فلسفته فى الحرية، فالانسان إنسان بفضل الإمكان الخلاق الذى يتشارك فيه مع الله، وبفضل حرية إمكان يصبح الانسان شخصا. أما الوجود الفعلى الكامل .. الوجود المتحجر .. الوجود الذى يتشارك فيه الانسان مع العالم الموضوع فإنه يحيل الانسان إلى مجرد فرد. (وهنا يتفق برديائف مع تمييز ماريتان بين الشخص والفرد).

---

1 - Ibid : P. 1/.

2 - Buber; M.: The question to the single one; Between Man and Man, Macmillan 1948, P. 43 .

3 - Maritain, J.: The person and the Common Good,Scribner's 1947, P. 23.

4 - Ibid : P. 37 .

5 - Ibid : P. 5 .

يقول بردياڤ إن العالم كله لا يساوى شيئا بالقياس إلى الشخصية الانسانية.. الشخص الانسانى الفريد. إن الشخصية الانسانية هى القيمة العظمى وليس المجتمع، أو الوقائع الجماعية»[1] الواقع إننا نجد فى بردياڤ وبوبر وماريتان «الشخص الانسانى كمقولة روحية مرتبطة بالله، أو صورة الله فى الانسان... إنه القيمة القصوى فى الأخلاق، والهدف الالهى فى كل وجود إنسانى مشخص»[2].

لم يعطنا تيليش تأكيدا كبيرا على النزعة الفردية المشخصة بمثل ذلك المستوى الذى قدمه لنا ماريتان و بردياڤ، وذلك على الرغم من أنه كان يشاركهما الرأى. فلقد ذهب الى أن الفردية لا تصل إلى تحققها الحق الا فى الانسان، يقول تيليش إن «الانسان .. متفردا تاما .. و إذا كانت الأنواع التى يندرج تحتها الأفراد مسيطرة فى كل الموجودات الغير انسانية .. حيث يمثل فيها الفرد بطريقة فردية الخواص الكلية لنوعه، فإن الفرد الانسانى يختلف، من حيث أنه يكون حتى فى المجتمعات الكبيرة غاية فى ذاته ويعمل المجتمع لأجله، ولرفاهيته الفردية» [3]. وحينما يصل التفرد إلى صورته الكاملة يتحول الانسان الى «شخص» (وهذا تعبير آخر لتمييز ماريتان بين الفرد والشخص)لكن تيليش يرى أن مثل هذا التفرد الكامل الذى يحيل الفرد إلى شخص لا يمكن أن يتم إلا إذا وصلت «المشاركة» Participation إلى صورتها الكاملة، أعنى إلا إذا وصلت المشاركة إلى ما يسمى بالمجتمع[4]. يقول تيليش « المشاركة ضرورية للفرد وليست عرضية، فلا يوجد انسان دون مشاركة، ولا يوجد شخص دون مجتمع ، فالشخص كذات فردية يستحيل أن يوجد بدون

---

1 - Berdyaev; N. : Slavery and Freedom, Scribner's 1944, PP. 20,28.
2 - Porret, Eugene : La philosophie Chretienne en Russie : Nicolas Berdiaeff ed. de la Baconniere Neuchatel, 1946, P. 128 .
3 - Tillich; P. : Systematic Theology Vol. 1.; University of Chicago press 1951, P. 175 .
4 - Herberg; W., : Four Existentialist Theologians, P.10.

وجود ذوات فردية أخرى»[١]. ويرى تيليش أن العلاقة بين الشخص وبين الله هي علاقة شخصية[٢]. وذلك على الرغم من أنه يتحدث أحيانا عن «عقيدة مطلقة» Absolute Faith تكون فيها «علاقة شخص بشخص بالله» في حالة تجاوز و تسام لعلاقة شخص واحد بالله [٣]. وهذا هو ما لا يتفق مع موقف ماريتان وبرديائف .

وإذا انتقلنا الآن إلى سبر أعماق الموقف الاخلاقي عند مفكرينا الأربعة لوجدنا تباينات عديدة، واختلافات متنوعة تباعد ما بينهم : فلقد كان الموقف الاخلاقي عند ماريتان مرتبطا أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي Natural Law ومعبراً عنه في الصميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل هذا الموقف يتخذ مفهوم«الخير Good» معنى خاصا، إذ هو يتمثل عند ماريتان في متطلبات الانسان الحقة، والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص. وتلك المتطلبات المناسبة لطبيعة الانسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم Right Resson وإن كان العقل المستخدم هنا ليس العقل النظري الخالص على حد تعبير كانط، ولكنه عقل عملي، أصر ماريتان على أنه عقل سليم يعمل في ميدان الأخلاق والعمل، ومع ذلك يريد ماريتان تخفيف هذا الاتجاه العقلي، ويرى أن ذلك يتم من جهتين: الأولى «أن المعرفة الخاصة بالموقف الاخلاقي وإن كانت قانونية، إلا إنها معرفة مباشرة، لا تتم من خلال إطار تصوري، ولا عن طريق

---

1 - Tillich, P. : Systematic Theology, Vol. 1. P. 176 .

٢ - هناك اختلاف بين التفرد Individualization وبين المشاركة Participation فالتفرد ذاتي حر ديناميكي، أما المشاركة فموضوعية حتمية استاتيكية ، والتفرد هو الذى تقوم عليه علاقتنا الوجودية بالله، وليست المشاركة أنظر في ذلك :

Tillich; P. Systematic Theology Vol. 1 . P. 243 .

3 - Tillich; P. The Courage to be, Yale university press 1952, P. 186.

الاستدلال، لكنها تتم من خلال الميل، وعن طريق التوافق مع الطبيعة»[١]. أو – إذا شئت – عن طريق الحدس Intuition والثانيةهى أن التطبيقات الفعلية للقانون الطبيعى لا تظهر قط إلا حينما نأخذ فى الاعتبارالموقف الوجودى للانسانية، ومعطيات الانثولوجيا، وعلم الاجتماع وتاريخ الوعى الانسانى»[٢].

أما بردياثف فلقد رفض رفضا قاطعا أى نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تعبأ بحرية الأفراد، ولا تقيم وزنا لاختيارالتهم الحرة لامكانات الوجود. إن بردياثف يدعونا الى التركيز فى حياتنا الاخلاقية على حرية الامكان. وهو ينفى عبارة كانط الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلى، ويقول متفقاً مع موقفه «لاتفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانونا كليا» ويتابع ذلك بقوله «يجب عليك أن تفعل دائما بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد»[٣]. إن أخلاق بردياثف إذن أخلاق إبداعية، تتسم بالحرية والاختيار، وتحمل مسئولية تلك الحرية وذلك الاختيار، والتعبير عن ذلك كله فى كافة الميادين الثقافية، وكل العلاقات الشخصية.

حاول Tillich أن يجمع بين الجانبين : جانب الابداع والحرية عند بردياثف، وجانب القانون عند ماريتان، ومن ثم طور موقفا أخلاقيا ديالكتيكيايرتكز على تصورات الحب، والقوة، والعدالة؛ بحيث نجد الحب، وهو يتمتع بتلقائية حرة، المبدأ الاساسى للعدالة (والعدالة قانون) وذلك لأن الحب «إذا لم يتضمن العدالة، فإنه لا يعدو أن يكون إذعانا ذاتيا مشوشا، يحطم المحب والمحبوب معاً»[٤].

---

1 - Maritain; J. (Natural Law and Moral Law) in Ruth N. Anshen, ed. Moral principles of Action, Harper 1952, P. 102 .
2 - Maritain, J. (Existence and the Existent), P. 49 and (Natural law and Moral Law) P.105 .
3 - Berdyaev; N. the destiny of man, Scribner's 1937, P. 137 .
4 - Tillich; P. Lov; power, and Justice, Oxford university press, 1954 PP. 71-72 .

يقول تيليش «إن الحب يرينا ما هو عادل فى الموقف العينى المشخص .. لكن العدالة شكل تتحول فيه قوة الموجود إلى تحقق فعلى كامل[١]».

إن تيليش يقبل هنا نظرية لثائية القطب تجمع ما بين قطب الحرية وقطب القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان أيضا أنطولوجيته التى تبتعد ماوسعها الابتعاد عن الاعتماد على قطب دون آخر، بمعنى إنها تبتعد عن الاعتماد على حرية فوضوية غير منظمة وحسب (برديائف) من جهة، كما إنها تبتعد أيضا عن الاعتماد على صرامة وصلابة القانون فقط (ماريتان) من جهة أخرى وتحاول إقامة موقف أخلاقى جدلى لثائى القطب[٢].

يبقى الآن الموقف الاخلاقى لدى بوبر، والحق أن الأخلاق عنده ارتكزت على قوله الشهير «أن الحياة الحقة اجتماع»[٣] وذلك من حيث أن الوجود الحق لا يظهر عنده إلا فى علاقة أنا–أنت I-Thou إن انسان بوبر ديالوجى .. انسان يعهد بوجوده كلة الى الديالوج الدائر بين الله والعالم .. ويقف ثابتا خلال هذا الديالوج»[٤]. وفى مثل هذا الديالوج أو الحوار «يتحدث الله الى كل انسان خلال حياته التى منحها الله له مرارا وتكرارا .. ويكون الانسان فى مثل هذا الحوار مجيبا وحسب بالطريقة التى يحياها .. وهى حياة منحها الله له[٥]». وفى مثل ذلك الحوار أو ذلك الديالوج الذى يستجيب فيه الانسان لله يكمن الخير الانسانى أو يتحقق خير الانسان. لقد كان بوبر مرتابا فى صلابة القانون ومهاجما للبناءات المعيارية، وذلك رغم أنه لم يكتب بمثل اسهاب وغزارة برديائف فى هذين الموضوعين. وعن

1 - Ibid., P. 82 .
2 - Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P. 12.
3 - Buber; M.I : and Thou, P. 11.
4 - Buber; M. : (Biblical Leadership) Israel and the world Essays in a time of Crisis, Schocken 1948, PP. 131-132 .
5 - Buber; M. (the two Foci of the Jewish Soul) Ibid, P. 33.

المعيارية كتب بوبر يقول«إن المعيارية ليست غريبة على أي شخص يتحمل المسئولية .. لكن الأمر الدفين في أعماق كل معيار أصيل، لا يمكن أن يصل إلى درجة البديهية التي يسلم بها الناس تسليما دون دليل أو برهان، كما أن هذا الأمر Com-mand لايمكن أن يصل إلى مرحلة التحقق إذا لم نعتاد عليه. والواقع أن مايريد «الأمر» أن يقوله لا يتكشف الا حينما يثار موقف يراد له حلا لم يطرأ على ذهن صاحبه بعد .. إن هذا الموقف لا يتطلب شيئا من الماضي .. إنه يتطلب الحاضر .. ويتطلب المسئولية .. إنه يتطلبك أنت[1].

إننا حينما نحلل تصور بوبر الاخلاقي تحليله النهائي فإننا سنجد أن هذا التصور يتسم بأنه وجودي، ويعتمد على الموقف، ويتطلب الاستجابة الكليةالشخصية للموقف العيني[2].

في ميدان الفلسفة الاجتماعية Social philosophy يتقدم جاك ماريتان بفلسفة اجتماعية، عميقة المضمون، واضحة المعالم، وذلك رغم كونها متأثرة أيما تأثير بموقفه الخاص الذي يؤكد الاتجاه العيني المشخص؛ فنحن نجد في كتاباته عن المسيحية والديموقراطية وحقوق الانسان[3]– وهي تلك التي دبجها تحت تحديات الحرب العالمية الثانية – وكذا في كتاباته المتأخرة[4]– نجد نسقا سياسيا واجتماعيا متكاملا، متأثر بالميتافيزيقا التومائية. إن الإنسان في نظر ماريتان يحمل طبيعة، مزدوجة: طبيعته كفرد Individual وطبيعته كشخص Person. وهو كفرد يقول،

1 - Buber; M.: (The Education of Character), Between man and, man P. 114.
2 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians, P. 13.

١ – أنظر على وجه الخصوص لماريتان :

A. The Rights of man-and Natural law (1943) .
B. Christian-and Democracy (1942) .

٢ – أنظر على وجه الخصوص لماريتان .

A. The person and the Common Good (1947) .
B. man and the State (1951) .

ماريتان مستخدما عبارات توما الاكوينى- «يرتبط بالمجتمع كله كجزء من كل» وهو كشخص وليس مجرد فرد «لايكون بكل ما فيه وكل ما يمتلكه مجرد جزء من كل سياسى أو اجتماعى»[1] إنه يكون أكثر من هذا .. إنه يتجاوز المجتمع والسياسة ويعلو عليهما، كما أنه يمتلك حقوقا طبيعية Natural Rights تتوافق مع طبيعته المزدوجة كعضو فى مجتمع من جهة (أى كفرد) وكمتجاوز للمجتمع من جهة أخرى (أى كشخص)[2].

تحدث ماريتان عن الخير، وذكر أن غاية المجتمع وهدفه يتمثلان فى محاولة الوصول الى الخير العام Common Good ، لكنه تابع ذلك بقوله «إن مبدأ التفوق و التميز فى الخير العام لا يمكن أن يتم فهمه بالمعنى الدقيق والحق، إلا إذا أعتبرنا الشخص الإنسانى مقياسه وجوهره. والواقع أن الخير العام يتضمن الإشارة الى خير الشخص .. أساس الخير العام ومبدأه»[3]. ولقد أقام ماريتان بدءا من أفكاره تلك ما أسماه بالديموقراطية المسيحية، التى كان لها أكبر التأثير والنفاذ على كثير من الميادين الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، رغم إنها أثارت عداءا شديدا من قبل بعض الدوائر الكاثوليكية[4].

أما برديائف فلقد قادته أخلاقة المرتكزة على حرية الإمكان، إلى تأسيس فلسفة اجتماعية تحط من قدر كل المعايير الموضوعة، وكل النظم الموضوعية، من حيث إنها تؤدى الى وأد الحرية وتحجيرها، وإلى إحالة الروح الى موضوع جامد كموضوعات علم الطبيعة. ومن ثم دافع دفاعا مستميتا عن نوع من الاشتراكية أسماه بالأشتراكية الاقتصادية Economic Socialism التى تتخذ من الحرية

---

1 - Thomas Aquinas : Summa theologica, 11-11, 46 & maritain, J. : the person and the common Good PP. 60-61 note .
2 - Herberg, W., : Four Existentialist Theologians, P. 14 .
3 - Maritain, J.: the person and the common Good, PP. 19-20.
4 - Herberg, W., : Four Existentialist Theologians, P. 14 .

الفردية المشخصة– وهى حرية إمكان عنده– أساسا ولبابا لها. ولكى ندرك تماما المعنى الخاص الذى قصده بردياتف بالاشتراكية الاقتصادية علينا أن ترجع إلى تمييزه بين الاشتراكية الجماعية وبين الاشتراكية الشخصانية .

ميز بردياتف بين نمطين من الاشتراكية : الجماعية Callective Socialism وهى ترتكز على تفوق وامتياز المجتمع والدولة على الشخص الانسانى المفردوالاشتراكية الشخصانيه Personalist Socialism وهى ترتكز على التفوق المطلق للشخص .. وللكل .. على المجتمع والدولة. فى الاشتراكية الجماعية «تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص» أما فى الاشتراكية الشخصانية فإن الدولة «تقدم الخبز لكل الاشخاص أيضا، لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم»[1] .

وإذا تعمقنا تمييز بردياتف السابق، وأدركنا حقيقة موقفه من الاشتراكية الجماعية والاشتراكية الشخصانية، لاستنتجنا أن النوع الثانى من الاشتراكية يقوم على المبدأ القائل «أن الاقتصاد وحده هو ما يكون اجتماعيا، بينما تفر الروح الانسانية ووعى وضمير الانسان من الطابع الاجتماعى، وتبقى عينية مشخصة حرة. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعى المتمثل فى الاقتصاد وحسب، يمكن تبريره عند بردياتف بما يكفل تثبيت موقفه العينى المشخص[2] . يقول بردياتف « إن تبرير البعد الاجتماعى لا يقوم على أساس حق الدولة أو المجتمع فى الحياة الاقتصادية ، ولكنه يقوم على أساس تفوق الحقوق الاقتصادية للفرد، أو من أجل ضمان تلك الحقوق الفردية. ضف إلى ذلك أن على الدولة ضمان التقدم الحر الخلاق للحياة الذاتية المستقلة للأشخاص» [3] .

---

1 - Berdyaev, N.: Slavery and Freedom, P.210 .
2 - Herber,g W. : Four Existentialist theologians, P. 14 .
1 - Berdyaev, N. Slavery and Freedom, PP. 150-151 .

والواقع أن جوهر فكر برديائف فى هذه النقطة هو أن فعل الدولة المتسم بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعى يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ فى اعتباره حرية روح وضمير ووعى الانسان، كما يضمن حرية الحياة الذاتية العينية للأشخاص. لقد كان برديائف يرى أن التنظيم السليم للحياة الاقتصادية يمكن أن يقلل من حجم القانون إلى أقل مستوى، وأن هذا يتيح للحب - وهو يمثل الحرية التلقائية بأسمى معانيها - أن يحل محل القانون، أو أن يتعاظم لكى يحتل مكانا قريبا منه على الأقل. ونظرا لمحاولة برديائف التحلل من القانون،وصبغ الوجود والمجتمع بصبغة عينية مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية التى هى مجرد إمكان دورا رئيسيا وهاما فلقد وصفت إشتراكيته الشخصانية بإنها أقرب ما تكون إلى النزعة الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطلبه فلسفة مرتكزة على حرية الإمكان.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى بوبر كى نفحص عن كتب فلسفته الاجتماعية، فإن أول ما نلاحظه هو أن تلك الفلسفة لا تبتعد كثيرا عن تلك التى صاغها برديائف وذلك بالرغم من أن بوبر قد رفض ما تضمنته فلسفة هذا الأخير من آراء تؤدى بنا إلى نوع من الفوضوية. إن المجتمع الحق عند بوبر ينبثق من علاقة أنا - أنت I-Thou وبمجرد أن يصبح الفرد شخصا يتحول التجمع الذى لا رابط بين أفراده إلى مجتمع Society والانسان فى نظر بوبر هو القادر وحده على أن يقول أنت Thou (وهذه تصدر من إنسان إلى آخر) وهو القادر أيضا على أن يقول نحن (وهذا تنبع من واحد وآخرين)[١]. لكن تلك العلاقة التى اعتبرها بوبر أساس تكوين المجتمع حينما يتحول أفراده إلى أشخاص، ليست ذات طابع إنسانى بحت .. إن الله هو صانع تلك العلاقة المزدوجة I-Thou وهو بالتالى صانع المجتمع. يقول بوبر «يبنى المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة وبانيها هو الله»[٢]. فالله إذن هو صانع المجتمع الحقيقى .

(1) BuberM., "What is man?" Betwen man and man, PP. 203, 176.
(2) Buber, M.: "What is Man?" Op. Cit., P. 200.

إن الفردية وحدهاتخرق المجتمع الحق وتشوهه، كما أن الجماعية وحدها تخرقه أيضا وتفسده «فالفردية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم فقط جزءا من الانسان، والجماعية تخرق المجتمع الحق لإنها تفهم الانسان كجزء فقط» (١).

لكن ما هو الحل؟ إن بوبر يقدم لنا تصوراً آخر للمجتمع لاتنفرد به الفردية، ولاتستأثر به الجماعية، وهذا التصور هو تصور مجتمع عضوى Organic Community أو مجتمع مجتمعات Community of Communities الذى يتكون من مجتمعات صغيرة تتصف الخلية الرئيسية فيها بالتعاون والفاعلية.

فإذا عرجنا الآن لفحص موقف تيليش، فإننا سنلمس إسهاما عمليا ضخما قام به من أجل تأسيس نوع من الاشتراكية الدينية. لقد كان تيليش الممثل الأول للحركة الاشتراكية الدينية التي قامت عام ١٩٢٠، ومحركها الرئيسى، وهى حركة لعبت دورا محوريا في ذلك العهد. والفكرة الرئيسية لهذه الحركة تكمن فى أن المجتمع المعاصر، وقد فقد تكامله، و اختل توازنه، وخسر جوهر وجوده، وتخلفت فيه النواحى الكيفية الروحية عن النواحي الكمية المادية، يحتاج أشد الاحتياج إلى نوع من الخلاص Salvation ، وأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بواسطة إحلال شكل من الاشتراكية الدينية محل الثقافة البورجوازية.

ومن هذا نرى أن تلك الحركة استهدفت أن يصبح الدين روحا للمجتمع، وأن يتم إصلاح المجتمع من جديد حتى يتمكن من التعبير عن الدين (٢).

لم تبق حركة الاشتراكية الدينية Religious Socialism هذه طويلا، ولم تدم إلا وقتا ضئيلا، ومع ذلك ظل تيليش متمسكا بأفكارها، داعيا لها، ولم يتردد لحظة فى الدفاع عنها، وصمم على إنه «إذا كانت الرسالات السماوية صحيحة،

1 - Buber, M., Paths in Utopia, Macmillan 1949, Epilogue,
1 - Herberg, W., Four Existentialist Theologians, P. 16 .

فإنه لا يوجد بعدها ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية»[1].

والواقع أن إصرار تيليش على التمسك بتلك الحركة رغم عدم نجاحها وإنتهاء تأثيرها بسرعة، لا يرجع إلى قصور فى أفكار تلك الحركة، ولا إلى عدم جدواها فى إصلاح المجتمع، وإنما يرجع أساسا إلى ذيوع أنواع فساد عديدة، وتمسك بالماديات وأخذ بأساليب التكنولوجيا، وإهمال أو تغافل عن كل النواحى الروحية والدينية، ولذلك وصف تيليش المجتمع المعاصر بأنه «خواء كامل» لايمكن أن تسوده إشتراكيته الدينية.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الوجوديين الأربعة كانوا مهتمين بمسائل المجتمع والثقافة، فإن فلسفاتهم كانت ذات طابع دينى. لقد حملوا رسالات موجهة إلى أعمق اعماق الإنسان، ودونوا فيها ما يرتفع بطموحاته إلى منزلة أسمى وأرحب. و بدأ كل واحد منهم بنظرة انطولوجية، وأنتهى بنظرة عن «الخلاص»، وبين الانطولوجيا والخلاص تتوسط مسألة الخطيئة والشر، وتربط بينهما.

لقد ذهب ماريتان الذى وسم الوجود بسمة الوجوب – من حيث أن الوجود موجود وما خلاه غير موجود – إلى أن الشر Evil سلب بالضرورة وأنه عدم أو نفى أو لا كيان.. و إنه لا يتقوم من ثم على جوهر يحمل عليه، ولا تكون له أى درجة من درجات الإنطولوجيا أو الوجود. والخطيئة Sin شر «ويقوم شر الخطيئة فى الفعل على غير هدى من قاعدة أو قانون»[2] و من ثم يكون أصل الشر فى الفعل قائما فى «النقص أو الخلل» و «الاخفاق فى الوجود»[3] على أن ندرك أن هذا النقص أو الخلل حر لأنه ينتج عن شر الفعل الحر أو شر الاختيار الحر»[4]. ولقد

---

1 - Tillich, P., (Autobigraphical Reflections) in Kegley, Charles W., and W. Bretall, eds., P. 13 .
2 - maritain, J. St. Thomas and the problem of Evil, marquette university press 164, P. 31 .
3 - Herberg, W., Four Existentialist theologians; P. 17.
4 - maritain, J., st. Thomas and the Problem of Evil, Op. Cit. P. 33.

حاول ماريتان أن يبين كيف ينتج فعل الشر عن اللاشيئية Nothingness أى يخرج من هاوية اللاوجود بمعنى ouk on (اللاوجود كسلب أو نفى للوجود)(١).

أما الخطيئة فهى تجعل الانسان مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون ، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله. ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر والخطيئة إلا بإعادة و تجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية فى ضوء طلبنا وقبولنا واقرارنا بالعناية الالهية. ويعتقد ماريتان أننا إذا جددنا علاقتنا بالله، وأعدنا تكامل طبيعتنا فإن حياتنا سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالانسان فى حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته، وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الانسانية (٢). يقول ماريتان «لقد أدرك القديس بول الصليبى، والقديس توما الاكوينى، وغيرهما من رجال المسيحية أن الهدف النهائى للحياة الانسانية يكمن فى تحويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح الانسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق فى السماء ببصيرة رائعه، ومحبة جميلة، وتتحقق فى الأرض بالإيمان والحب » (٣).

نظر بردياف أيضا إلى الخلاص على إنه نوع من التأليه ، وهذه هى نفس نظرة ماريتان، لكنه أضاف إلى ذلك آراء أخرى تتفق مع نظريته فى الحرية.

١- يرى ماريتان فى مناقشة له عن هذا الموضوع أن الشر يكمن فى الفعل بدون قاعدة أو قانون أو أنه هو ذلك الفعل الذى يخرق القانون ويهدره وفى مثل هذا الفعل الذى هو شر يمكن أن نميز بين لحظتين ليس باعتبار الزمان ولكن باعتبار النظام الانطولوجى ، الأولى لا نضع فيها القانون فى اعتبارنا وفى هذه لحظة نفى أو غياب أو فقدان الخير، والثانية هى الفعل واضعين فى اعتبارنا النفى أو الغياب وهذه لحظة الفعل فيها مع العدم، وتتعامل مع فقدان الخير ، اللحظة الأولى اذن هى لحظة لا اهتمام بالقانون، واللحظة الثانية هى لحظة فعل تتعامل فيها مع العدم أو فقدان الخير (انظر فى ذلك ؛ .(Ibid,P. 31.

2- Herberg; W. : Four Existentialist The ologians, P. 18.

2 - Maritain; J.: the Degrees of Knowle-dge, scribner's 1938, PP. 364-395.

يرى برديائف أن الشر بمعناه الأولى يتمثل فى محاولة تحويل الروح إلى شئ خارجى وموضوعى، والنظر اليها نظرة موضوعية خارجية شيئية يحيلها إلى شئ من أشياء علم الطبيعة، ويحددها، ويجعلها خاضعة للعلل والقوانين الطبيعية،وما أبعد الروح عن ذلك.. إنها ذات طبيعة حرة . . غير محددة . . لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنقسم ... إنها لاترى من الخارج. . ولا تدرك كموضوع ولا تتموضع فى مكان . ولا تتشكل فى شئ . وحين نحاول تغيير طبيعتها تلك . . التى تعبر عن الحرية أولا وقبل كل شئ .. نقع فى الشر .

و يذهب برديائف إلى أن الروح الحرهى الحقيقة الأولى وهى الخير الحق . وأن خسة الروح ووضاعتها كما تكشف عنهما النظرة الموضوعية الشيئية تتبدى فى مستويات مختلفة، منها ما هو أنطولوجى، واجتماعى، ونفسى ... الخ ، فالوجود استعباد Enslavement ..إنه «العبودية الأولية للإنسان» [١] و بالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، ويكون الجنس وكل الدوافع الانسانية والرغبات والإهتمامات حينما نفسرها تفسيرا موضوعيا إما إذا نظرنا إلى الانسان كروح، فإنه يكون لمحتد مزدوج الطبيعة أى من طبيعة إنسانية إلهية ، أو – على حد تعبير برديائف – يكون « إنسان إلها ممكنا» [٢] لأن « الانسانية ذات طبيعة إلهية» [٣]. إن الانسان «بسقوطه» أصبح «شيئا» وسط الوجود الموضوعى .. وهو أصبح كذلك، بسبب تحطم أجزاء من البعد الإلهى فيه. و ها هنا يكمن «الخلاص» عند برديائف وباتساق كامل مع موقفه، فى تحرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعى الذى هو –رغم موضوعيته– ما زال واقعيا [٤] .

---

1 - Bardyaev; N.: Slavery and Freedom; P.P. 75-78 .
2 - Bardyaev; N. : The Divine and the Human, Bles 1949, P. 112 .
3 - Ibid; P. 125 .
4 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 18 .

لقد رأى بردياثف الخلاص (وذلك في أواخر حياته) كختام أو نهاية و شيكة للحشر. كما رأى أن عصر الروح Age of the Spirit هو العصر الثالث الذى يتبدى فيه ما هو غير مرغوب تبديا واضحا، ويصبح فيه دين الروح هو دين انسان العصر الثالث. وهذا العصر الثالث الذى تحدث عنه بردياثف يعتبر انبثاقا طافرا من عصرى الطفولة والشباب، ويعتقد بردياثف أنه فى دين الروح .. دين الحرية .. سيظهر كل شئ فى ضوء جديد .. هناك حيث لا سلطة وحيث لا عقاب .. سيصبح أساس دين الروح .. تطوروا خلاقاو تحولا ابداعيا .. وتشبها بالله»[١]. هناك سيحدث تجديد و ترسيخ لعلاقة الانسان بالله.

أما نظرية تيليش عن الخطيئة و الشر و الخلاص، فهى مرتبطة أوثق ارتباط وفى كل نقاطها، بموقفه الأنطولوجى : فالوجود ذاته الذى هو الله ، له مظاهر أو مستويات أو أبعاد ثلاثة هى : القوة Power أو الأساس الأولى، واللوغوس Logos (الكلمة) أو البناء، والحياة Life أو الخلق. و هذه تقابل أقطاب الوجود الرئيسية وهى: المشاركة التفردية، والصورة الديناميكية، ومصير الحرية. إن هذه الأقطاب الثلاثة و التى ترادف الأبعاد الثلاثة عند الله تتوحد فى الإنسان توحدا خلاقات ومتوافقا .. لكنها تتصارع أحيانا، وتتفكك وتتحلل أحيانا ثانية، وتتسم بالفوضوية فى أحيان ثالثة، ومن هنا تظهر الخطيئة ويظهر الشر[٢].

ويرى تيليش أن الخطيئة والشر يبدوان حين التحول مما هو ممكن إلى ماهو واقعى، وحين المرور من الانسان «كممختف فى الأساس الابداعى للحياة الإلهية وفى الرؤية الخلاقة لله إلى إنسان ترك أساس الحياة الالهية لكى .. يجعل ما عليه واقعا»[٣] .

1 - Berdyaev' N. : The Divine and the Human, P. 220 .
2 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 19 .
3 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. I, P. 225 .

لقد كان تيليش يعتقد أن الخلق Creation والسقوط Fall وجهان لشيء واحد .. نعم إنهما يختلفان منطقيا، لكنهما يتفقان أنطولوجيا. ومن ثم فإن تحول الممكن إلى واقع يعنى أغتراب الإنسان عن «وجوده الأساسى» واغترابه أيضاعن «أساس االوجود الذى هو الله»، و بمعنى آخر إنه يعنى الخطيئة. إن « الوجود المنعزل» يربط الخطيئة بالعزلة. يقول تيليش «قبل أن تصبح الخطيئة فعلا، تكون حالة اغتراب»[1]. إن الاغتراب الوجودى يتخلل الموجود فى حالة سقوطه بعد خلقه ، كما أن تمزق وحدة الموجود، والتى تجعل قوته مضادة لبنائه وكلمته، بينما يصبح البناء أو اللوغوس فيه مغايرا للقوة والخلق، هو الذى يوجد قوى شيطانية، تخرب العالم الأرضى، الذى يسقط فيه الانسان، وتهلك الحياة الإنسانية الحقة، وتهدر الثقافة وتعرضها للخطر .

إن الانسان فى «طبيعته الاساسية» عند تيليش وحدة من التناهى واللاتناهى، وتلك الوحدة هى ما يدعوها تيليش بالضبط« بالانسانية الالهية» [2]حيث يشير التناهى إلى الانسان، ويعبر اللاتناهى عن الله. لقد ظهرت تلك الوحدة فى أسمى صورة لها فى « يسوع المسيح» ؛ ذلك الانسان الاله فى التاريخ ... أو ذلك الإله الأبدى اللازمانى اللامتناهى حين تجسد فى لحظة تاريخية فى انسان زمانى متناه تاريخى .. إنسان يسير ويتحرك وينمو، ويتحمل عن معاصريه الإنسانيين كل صنوف العذاب والآلام، وبرغم ذلك يقودهم نحو خلاصهم الأبدى. إن تيليش يرى فى هذا مفارقة Paradox[3] ، والواقع إنها مفارقة مطلقة تفر من كل منطق، وتستعصى على أى فهم، وتهرب من كل فكر.

---

1 - Tillich; P. : The shaking of the Foundations, Scribner's 1948, P. 155.

2 - Tillich, P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) Church Quarterly Review, Vol. CXL VII. January-March 1949 .

3 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians P. 20 .-

نعم أن الطبيعة الأساسية الحقة للإنسان تكمن في تلك الوحدة التي تصهر التناهي في اللاتناهي. وتوحد بين الزمانية والابدية .. بين الانسان والله، ومن ثم تحقق الطبيعة الانسانية الالهية[١] .. لكن هذه الطبيعة الانسانية الالهية تتفكك أحيانا وتتمزق في الإنسان، وها هنا تكمن مأساة السقوط : مأساة الخطيئة الأصلية التي باعدت بين الطبيعة الأرضية للإنسان وبين طبيعته الإلهية الكامنة في روحه. لكن ما هو الحل؟ إن تيليش يرى هذا الحل في الخلاص، والخلاص عنده يتكون من اعادة وتجديد وبناء تلك الطبيعة الانسانية الإلهية في موجود جديد ..

وهو أيضا يمثل لحظات التبدى أو الكشف الروحي من حيث إنه : نهائي، وكامل، وغير متغير، كحادثة التبدى الأصلية ليسوع المسيح، الذى كان حاصلا على قوة الخلاص، وقاد الناس نحو خلاصهم الأبدى»[٢]. فالخلاص من طبيعة إلهية عند تيليش كما كان عند ماريتان وبرديائف، وأن كانت نظرة تيليش أكثر عمقا، و أعظم نفاذا .

لكننا لا نجد تلك النزعة التي تنحو نحو خلاص الانسان عن طريق اعادته للطبيعة الانسانية الإلهية عند مارتن بوبر. إن لقاء I-Thou عنده مواجهة أو لقاء بين شخص و شخص آخر، دون أن تكون هناك مشاركة في الوجود الإلهي (إن بوبر يبدو هنا أقرب إلى البروتستنتية الراديكالية أكثر من تيليش البروتستانتي) ولما كان اعتقاد بوبر راسخا في أن «الحياة الحقة اجتماع»[٣] فإنه يرى - متفقا في هذا مع برديائف - أن الشر الأولى يتمثل في الحط من تشخص الحياة عن طريق سيطرةعلاقة I-it (وهي علاقة تربط الشخص بالجمادات والحيوانات)على علاقة I-Thou[٤] (وهي علاقة تربط الشخص بشخص مثله) نعم نحن نجد خلال

1 - Tillich; P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) op. cit .
2 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. 1,P. 146 .
3 - Buber, M. : I and thou, P. 11 .
4 - Herberg, W., : Four Existentialist theologians, P. 21 .

الحالات الواقعية للوجود « أنه بدون it لا يمكن للانسان أن يحيا، ولكن إذا حيا بها فقط فإنه يصبح غير جدير بأن يكون إنسانا»[1]. إن الوجود الإنساني الحق، هو وجود في علاقة I-Thou لكن عالمنا هذا هو عالم لا يستطيع أن يبقى فيه الإنسان داخل هذه العلاقة وحسب.

فلكي نعيش نحتاج إلى أن نعرف أشياء، وأن نستخدمها، بل إننا ننظر إلى الموجودات الانسانية نفسها على إنها موضوعات، وهذا يعني إننا لكي نعيش فإننا نحط من أشخاصنا و أشخاص الآخرين. ونقلل من انسانيتنا و إنسانية الآخرين أو نهبط بها إلى درك أسفل. وها هنا نلمس أكبر «خطأ» يهدر وجودنا، ويقضي على كرامتنا الإنسانية كأشخاص، ولقد سمي بوبر تلك الحالة المتسمة بالانكسار «بالانهيار العنيف للحياة»[2].

إن سيطرة I-It على I-Thou تحطم المجتمع، ومن ثم تحطم الوجود الانساني الحق، ذلك لأن الذات الإنسانية لا تصبح I قط إلا من خلال علاقتها بـ Thou. وفي مثل تلك السيطرة يفقد الإنسان مقدرته على اتخاذ القرار الأصيل. ويفقد حريته. يقول بوبر « إن من يدرك علاقة أنا – أنت I-Thou ، ويدرك سيطرتها على I-It هو القادر وحده على إتخاذ القرار، وعلى ممارسة حريته».[3] إن الخطيئة الأولى عند بوبر تتمثل في «العزلة المغلقة» ففي مثل هذه العزلة يقترف الانسان الخطيئة الأولى، ويرتكب أول جريمة .. جريمة بقائه مغلقا على ذاته[4] متوهما بأنه حاصل على الاكتفاء الذاتي .

أما الشر Evil فإنه يتخذ عند بوبر مجالا أوسع، و اتساعا أرحب، ذلك لأن

1- Buber, M. : I and thou, P. 34 .
2- Herberg, W. : Four Existentialist theologians, P. 21 .
3- Buber, M.: I and T ou, P. 51 .
4- Buner, M. : (What is Man?) Between Man-and Man, P. 166 .

الانسان المخطئ حين يقطع أواصر الصلة بجاره، فإنه يقطعها مع الله أيضا.

يقول بوبر «إن العلاقة الحقة بالله لا تتحقق قط فى الأرض ، إذا فقدنا علاقتنا بالعالم و بالانسان»[١]. أن الاكتفاء الذاتى الذى يحطم علاقة I-Thou بين أشخاص الانسان، هو فى الواقع إكتفاء ذاتى يحطم علاقة الانسان بالله، ومن خلاله تنبع الأكذوبة الكبرى أو الوهم الأعظم «التى يدعى فيها الإنسان أنه خلق ذاته بذاته»[٢].

و إذا كانت العزلة المغلقة للإنسان، والتى تقطع أواصر العلاقة، هى منبع وأساس مأساة الانسان، و بؤس وجوده، فإن الخلاص هنا لا يمكن أن يعنى سوى العودة إلى العلاقة Return to Relation . إن هذه العودة تمثل أمرا حاسما فى فلسفة بوبر الدينية: ففيها تعود أواصر العلاقة، لا علاقة I-it لكن علاقة I-Tho ، وفيها يعود إلى الشخص وجوده الحق، وفيها يصبح وجود المجتمع وجودا حقا .

ويرى بوبر أن تلك العودة هى «معجزة العناية» وأن تلك العناية يمنحها الله لمن يشاء »[٣]. وبدونها ليس ثمة شئ : لاعودة ، ولا علاقة تربطنا بالله، ولاخلاص. إن على الانسان أن يبدأ، أو أن يبادر باتخاذ نقطة البداية، ورغم أن «العناية» مثار اهتمامنا البالغ، إلا إنها ليست موضوع طلبنا. إن حريتنا حقه، لكن العناية قد تمنع ممارستها. يقول بوبر «إن الشخص الذى يصنع قرار، يعلم أن قراره ليس وهما ذاتيا. أو أكذوبة كبرى، أما الشخص الذى يفعل ، فإنه يعلم بأنه كان ويكون بين يدى الله»[٤]. نعم إن هذا يعد مفارقة.. مفارقة لا يقبلها العقل، و لا يقرها المنطق، لكن «العودة» وإن استطاعت التعبير عنها على هذا النحو، فإنها لا تستطيع أن تحلها .

1- Buber, M., (the Silent Question) At the turning, three Adresseson Judaism, Farrar, Sturus, and Young, 1952, P. 39 .
2- Freidman, M.S.: Martin Buber: the lifeof Dialouge, P. 107.
3- Buber, M. : The phropoetic Faith, Macmillan 1949, P. 52 .
4- Buber, M. : (The Faith of Jaudaism) Isreal and the world, P. 17.

إن العودة لا تحدث إلا خلال مباشرة الحقيقة بين الإنسان والله .. ورغم ما يتبدى لها من مظاهر سيكولوجية وذاتية – وهذا أمر طبيعي – إلا إنها ليست ببساطة حادثة نفسية[١] . إنها–يقول بوبر– تستحوذ على الشخص كله، ولا تنفذ إلا بواسطة الشخص ككل[٢]. إن الحياة الانسانية كلها : الانسان إلى الله، ذلك لأن ، العودة، التي تؤدى بنا الى الخلاص ليست، عودة دنيوية، يمكن أن يستقر فيها الانسان ... إنها ، عودة ، الله طرف أصلى فيها، والانسان كشخص هو طرفها الثانى. وها هنا يتوافق بوبر تماما مع الطابع الوجودى والديالوجى لتفكيره.

1- Herberg; W. : Four Existentialist theogians, P. 22 .

2- Buber, M. (The Fait of Jaudaism) op. Cit. P. 20 .

د - خاتمة :

من هذا الاستعراض المركز لمواقف وأفكار الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة : ماريتان، وبرديائف، وبوبر، وتيليش، نستطيع أن نلاحظ أن فلسفاتهم كانت ذات طابع نسقي Systemaic ، تكشف كل فلسفة منها عن تصور رئيسي يرتبط تماما مع مجموعة التصورات الثانوية، التي يتكون منها ومن التصورالرئيسي نسقا متكامل البنيان، جميل التشييد. لقد تمثل التصور الرئيسي عند ماريتان في «العقل السليم Right Reason » أو القانون، بحيث أصبح المنطق هو، العقل السليم في التفكير، وأصبحت الأخلاق، هي العقل السليم في مجال العمل أو السلوك، وأصبح الفن، هو العقل السليم في الصنع والابداع. أما التصور الرئيسي عند بردياثف فلقد تمثل في، الحرية Freedom والابداع أو الخلق Creation ، في حين تمثل التصور الرئيسي عند بوبر في العلاقة Relation أو الحوارDialouge العلائقي، أما تيليش - آخر هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين- فلقد تمثل التصور الرئيسي عنده في الوجودBeing .

ونلاحظ ثانيا أن ترابط فلسفة كل واحد من الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة، يرجع أساسا إلى إنهم قدموا أفكارهم و تصوراتهم بصورة نسقية، يترابط فيها تصورهم الرئيسي مع تصوراتهم الثانوية أو المشتقة في كل واحد لا تناقض فيه ولا تقطعات، بحيث يمكن القول بأن نسق كل واحد منها يتميز بالاستقلال والاشباع وعدم التناقض، بالإضافة إلى نسقيته وترابطه.

ونلاحظ من جهة ثالثة أن كل واحد منهم كان متأثرابالخلفية الدينية العريضة التي انبثق عنها، وإن كان ذلك قد تم بكل تفرد و أصالة : فلقد نفذت العقلانية المنهجية للمدرسة الكاثوليكية في كل صفحة من أعمال ماريتان، تماما كما نفذ الاتجاه الروماني للأرثوذكسية الشرقية في كتابات بردياثف، وبالمثل فلقد كانت

أعمال وكتابات بوبر مفعمةبالشخصيات الدينية التي وسمت الديانة اليهودية، أما تيليش فلقد أعترف صراحة بأن تأملاته الفلسفية الدينية أرتبطت أوثق ارتباط بالنزعة الانطولوجية اللوثرية الألمانية. نعم أن كل واحد من هؤلاء عاش وفكر «على الحدود المتاخمة» ومع ذلك كان ممثلا لاتجاهه الديني بطريقة لم نعهدها من قبل.

وعلى الرغم من أنهم قد صدروا عن خلفياتهم الدينية، فإن تفكيرهم لم يكن محدودا فقط بحدود اتجاهاتهم الدينية، ولا حتى بحدود مجتمعاتهم، فلقد نفذت أفكار كل منهم عند كل المتهمين بالمسائل الدينية -- أيا ما كانت اتجاهاتهم – بل نفذت إلى كل الدوائر الفكرية والعقلية أيضا: فحينما ظهرت أعمال بوبر لأول مرة باللغة الانجليزية، قرأت على إنها جزء من اللاهوت البروتستانتي من جهة، وعلى إنها معبرة عن تيار هام من الشخصانية الكاثوليكية من جهة أخرى، وذلك برغم أنه صادر عن خلفية يهودية. أما أعمال ماريتان فلقد حازت قبولا عريضا من البروتستانت واليهود و الكاثوليك، على حد سواء، ومن الغريب حقا أن نجد اهتمامات الكاثوليك والبروتستانت بكتابات برديالف أكثر اتساعا، وأعظم عمقا من أهتمامات الارثوذكس الشرقيين بتلك الكتابات. أما تيليش فلقد أصبح المفكر البروتستانتي المفضل بين اللاهوتيين الكاثوليك في انجلترا، وله شعبية هائلة الآن وسط بعض الدوائر اللاهوتية اليهودية.

لكن ذلك كله لا يمكن أن يجعلنا نتغافل عن النفاذ البالغ لفكر هؤلاء في الدوائر الفكرية والعقلية والفلسفية والاجتماعيةوالنفسية؛ إذ وجد أصحاب هذه الدوائر في فكر الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة توضيحا لخبراتهم، وتعميقا لفهمهم بمسائل ظنوها لا تتصل إلا بالوحي و الحقائق الكشفية العلوية، لقد تطلع الفلاسفة وعلماء النفس ورجال الطب والتعليم والفن والتاريخ والنقاد والكتاب وغيرهم من مختلف الأوساط و الاتجاهات إلى قراءة أعمال ماريتان و برديالف

وبوبر و تيليش لكى يجدوا فى تلك الاعمال معنى جديدا لثقافاتهم الراهنة، ولكى تمدهم الأفكار الرائدة فيه باتجاهات تعينهم على نقد تلك الثقافة.

ويمكن أن نعد الفلاسفة اللاهوتيين كممثلين بمعنى آخر : فلقد كانوا بمثابة المنذرين من الخطر الذى سيواجه الحقبات اللاحقة لهم، كما كانوا شعلا مضيئة لحركة فكرية جاهدت ضد التيارات الوضعية والعلمانية والطبيعية التى سادت العالم فى عصرهم ، وازدادت اتساعا وعمقا فى الفترات التى جاءت بعدهم. إن كل واحد من هؤلاء شعر فى وجوده الخاص بالقلق الميتافيزيقى الذى أصاب رضاء العالم المعاصر بالتشويه كما شعر كل منهم – فى نفس الوقت – بالاشتهاء الميتافيزيقى الذى لا يمكن أن تخمده القشور الجافة لميتافيزيقا القرن التاسع عشر، ومن هنا أصبحوا روادا لتفكير جديد .

ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية

ثبت بأهم المراجع العربية

١- رودلف متز، ترجمة فؤاد زكريا: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام - دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣.

٢- زكى نجيب محمود: برتراندرسل - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٦.

٣- ــــــــــــــ: نحو فلسفة علمية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٨.

٤- عثمان أمين: ديكارت، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧.

٥- ــــــــــــــ: رواد المثالية، دار المعارف ١٩٦٧.

٦- ــــــــــــــ: محاولات فلسفية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧.

٧- محمد عبد المعز نصر: فلسفة السياسة عند الألمان، الطبعة الأولى، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٥٩.

٨- محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الإسكندرية، ١٩٧٠.

٩- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة ١٩٦٢.

ثبت بأهم المرجعَ الأجنبية

1- **Blackham H. J., :**

Humanism, Baltimore, Apelican, 1968.

2- **Blackham H. J., :**

Six Existentialist Thinkers, 2ed ed., New York 1959.

3- **Bosanquet, B. :**

A. Essentials of Logic, Oxford, 1911.

B. The principles Of Individuality and Value, London, 1912.

C. Implication and linear inference, London 1920.

4- Bosanquet, B.: The Philosophical theory of the State, London, 1920.

5- Erdman, J. E. : History of philosophy, Translated by Wilson, Mayflower press 1824.

6- Flew, Antony : God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974.

7- Haldanc, R. B. : B. Bosanquet, proe, Brit. Acad. 1923.

8- Hoffding, H. : A History of modern philosophy, Mcmillan, London, 1935.

9- **Horton; W.M. :**

Contemporary Continental theology, Harper 1938.

10- Hume, D. :

A. A Treatise on Human Nature. London 1739.

B.An inquiry Concerning Human understanding, London, 1748.

11- Husserl, E, :

Ideas : General introduction to pure phenomenology, translated by W.R. Royce Gipson, New York 1391.

12- Kaufman, W. :

Existentialism from Destcvesky to sartre cleveland and New York 1956.

13- Lindsay; A. D. : Bosanquet's Theory of general will, London 1982.

14- Marcel; G. :

Position et Approches Concrétes du mystere ontologique, Pasir : Desclée de Brower 1933.

15- Marcel; G. :

Etre et Avoir, Paris : Aubier, 1935.

16- Marcel; G. :

Du Refus á L'invocation, Paris : Gallim ard, 1940.

17- Marcel; G. :

Homo viator, Paris : Aubier. 1944.

18- Marcel; G. :

Apercus sur la liberte. la nef, no. 19. 1946.

19- Marcel; G. :

Journal métaphysique, Paris : Gallimard, 1947.

20- Marcel; G. :

Regard en Arriere, (Existentialisme chrétien) plon, 1947.

21- Maequarrie; J. :

Existentialism, A Pelican Book, New York 1972.

22- Metz, R. :

A hundred years of British philasophy, (English translation, Goerge Allen & unwin 1938).

23- O'Cnnor, D. J. : ACritical history of Western philosophy, London, 1964.

24- O'Conner; A. :

Critical History of western philosophy (London 1964)

25- Renhardf; K. F. :

The Existentialis revolt, New York 1960.

26- Russell; B. :

A history of western philosophy, London 1947.

27- Schlipp; P. A. :-

The philosophy of G. E. Moore. The library of living philosophy Vol IV. (northwestern university 1942).

28- Stedman; R. E.: Nature in the philosophy of Bosanquet. Mind, 1934.

29- ________; Bernard Bosanquet's doctrine of self transcendance, Mind, 1936.

30- Thompson H. B.: Bosanquet's theory of judgemment. Chicago, 1903.

31- Tsanoff; R. A.: Bosanquet's theory of Destiny of the self. philosophical Review, 1920.

32- Turner' J. E.: Dr Bosanquet's theory of Destiny of the self. phiosophical Review, 1920.

33- Webb; G. J., Bernard Bosanquet's philosophy of religion. The Hibbert Journal, 1924.

34- Webb; G. J. Mr Bosanquet on contemporary philosophy, Church Quarterly Review, 1922.

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية
١٩٩٠ / ٧٢١٣

I. S. B. N. 977 - 5116 - 10 - 4

